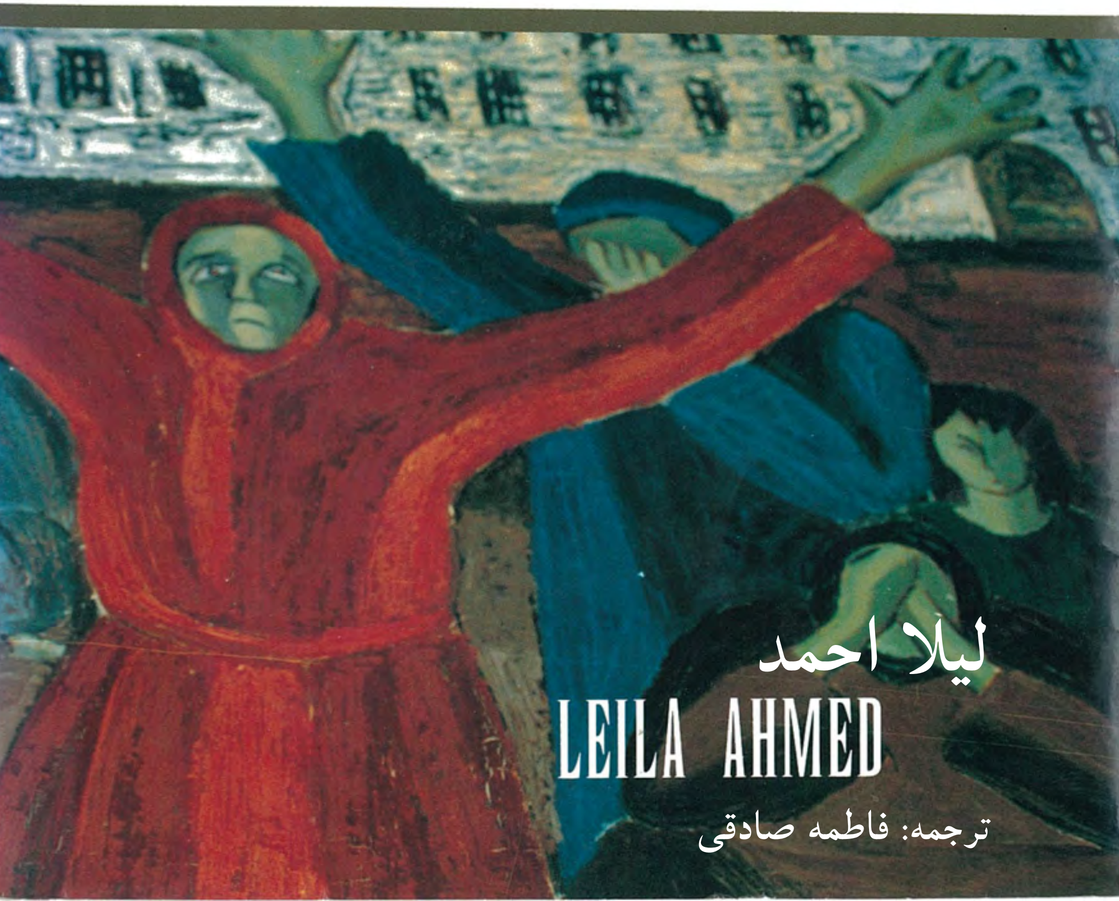
زنان و جنسیت در اسلام

ریشه های تاریخی جدال امروزی



لیلا احمد

LEILA AHMED

ترجمه: فاطمه صادقی

لیلا احمد

ترجمه
فاطمه صادقی

زنان و جنسیت در اسلام

ریشه های تاریخی جدال امروزی

عنوان کتاب: زنان و جنسیت در اسلام، ریشه های داخلی جدال امروزی
نام نویسنده: لیلا احمد
نام مترجم: فاطمه صادقی
چاپ اول به زبان فارسی
سال انتشار:۲۰۱۲
حق چاپ : زنان و قوانین در جوامع مسلمان (ولوم، WLUML)

تمام حقوق محفوظ است.
در صورت ذکر نام نویسنده و ناشر، استفاده از بخشی از این اثر و یا ارجاع به آن بلامانع است. هیچ بخشی از این اثر نباید بدون اجازه کتبی صاحب حق چاپ برای اهداف تجاری بازنشر یا استفاده شود.

نشر: زنان و قوانین در جوامع مسلمان (ولومWLUML)
صندوق پستی: ۲۸۴۴۵
لندن، N۱۹۵NZ
بریتانیا
wluml@wluml.org
www.wluml.org

چاپ: ولوم WLUML

طرح روی جلد: عکس روی جلد: جزئیات اعتراض (۱۹۷۵)، اثر اینجی افلاطون. با تشکر از گلپر
طراحی صفحات و صفحه آرایی : جیران ابراهیمی

نسخه الکترونیک ISBN: ۹۷۸-۱-۹۰۷۰۲۴-۰۴-۷
نسخه چاپی ISBN: ۹۷۸-۱-۹۰۷۰۲۴-۰۳

انتشارات شبکه همبستگی بین المللی زنان و قوانین در جوامع مسلمان(ولوم، WLUML) تلاش می کند تا درباره زندگی، مبارزات، چالش ها و استراتژی های زنان در جوامع و کشورهای گوناگون مسلمان، در راه دستیابی به برابری جنسیتی و دموکراسی، آگاهی بخشی کند. انتشارات ولوم (WLUML) بر آن است تا اطلاعات و تجربیات روبه افزایش جنبش های زنان در راستای برابری و حقوق بشر زنان را برای طیف وسیعی از خوانندگان قابل دسترسی کند و استراتژی ها و ابتکاراتی که به ارتقای استقلال زنان در سطح جهانی کمک کرده اند را به دیگران بشناساند.

اطلاعات مندرج در این اثر لزوماً نظرات و مواضع شبکه زنان و قوانین در جوامع مسلمان نیست، مگر آن که قید شود.

Title: Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debates
Author name: Leila Ahmed
Translator: Fatemeh Sadeghi
First Edition in Farsi
Copyright © Women Living Under Muslim Laws 2012

All rights reserved.

Part of this book may be quoted or used as long as the authors and publisher are acknowledged. No part of this publication may be reproduced or transmitted for commercial purposes without prior written permission from the copyright owner.

Published by: Women Living Under Muslim Laws
PO Box 28445
London N19 5NZ
UK

Women living under muslim laws
النساء في ظل قوانين المسلمين
Femmes sous lois musulmanes
زنان و قوانین در جوامع مسلمان

wluml@wluml.org
www.wluml.org

Printed by: WLUML

Cover art: The Protest, by Inji Efflatoun

Page layout/typesetting: Jeiran Ebrahimi

ISBN: 978-1-907024-04-7 E-Book
ISBN: 978-1-907024-03- Paperback

Publications of the international solidarity network, Women Living Under Muslim Laws (WLUML), aim to provide information about the lives, struggles and strategies of women living in diverse Muslim communities and countries. WLUML publications make the accumulated knowledge and experiences of women's rights movements accessible to a wide readership, as tools to help inform strategies and initiatives that promote greater autonomy of women worldwide.

The information contained in this publication does not necessarily represent the views and positions of the network Women Living Under Muslim Laws, unless stated.

انتشارات دانشگاه ییل (Yale)، مطالعات خاورمیانه/ مطالعات زنان

زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی یک بحث مدرن

آیا جوامع اسلامی ذاتاً سرکوب‌کننده زنان هستند؟ آیا فراگیری روی آوردن زنان به چادر و سایر پوشش‌های سنتی، نشانه ارتجاع است یا صرفاً گامی در راستای بازگشت به اسلامی "ناب" که نسبت به هر دو جنس منصف برخورد می‌کند؟ لیلا احمد در این کتاب با کندوکاو در ریشه‌ها، رویکرد جدیدی درباره زنان و اسلام به این بحث می‌افزاید و پیشرفت گفتمان زنان و جنسیت در اسلام از قدیم تا کنون را دنبال می‌کند.

Writer: Professor Leila Ahmad, Leila Ahmed, Professor of Women's Studies in religion, Harvard Divinity School

پروفسور لیلا احمد، استاد رشته مطالعات زنان در مذهب در دانشگاه هاروارد ایالات متحده آمریکا.

Translator: Dr. Fatemeh Sadeghi is Political sociologist and a public intellectual with interest in history, religion and women’s movement in Iran

دکتر فاطمه صادقی جامعه شناس سیاسی است و از دگراندیشان عرصه عمومی، با علاقه به حوزه تاریخ، دین و جنبش زنان در ایران.

تقریظ و توصیه نامه

«کتاب لیلا احمد تحلیلی جدی و برآمده از ذهن مستقل او درباره بحث اسلام و جنسیت است؛ بهترین و قابل اتکاترین کتابی از این‌گونه که امروزه موجود است . بی طرفی و فراروی از حصار کلیشه ها کار او را مستدل تر و قانع کننده تر کرده است. لیلا احمد بیش از همه همتایان پیش از خود، واقعیت زیسته زنان و جنسیت در اسلام را مورد بحث و کندوکاو قرار می‌دهد.» ادوارد سعید، دانشگاه کلمبیا

Edward Said, Columbia University

«کتابی بسیار عمیق و شجاعانه... نه تنها روشنفکران و فمینیستهای مسلمان، بلکه حتی فمینیستهای غیرمسلمان و به‌ویژه غربی وبه‌عبارتی متخصصان امر که با دیدگاهی تحقیرآمیز، و با «جنسیت‌زده و متعصب» خواندن اسلام، آن را فاقد ارزش تلقی می‌کنند، باید این کتاب را بخوانند.» تایمز آسیایی

Asian Times

«کتاب استثنایی لیلا احمد به اثری کلاسیک تبدیل خواهد شد... این کتاب به ما]زنان مسلمان[جایگاه حقیقی‌مان را در بطن تاریخمان نشان می‌دهد.» – رعنا کبانی، (روزنامه گاردین)

Rana Kabani, Journalist, Writer and public intellectual

«لیلا احمد با آموزه‌های موثر، سبک روان و رویکردی نظری، و به‌عنوان کسی که به هر دو مبحث فمینیسم و اسلام مسلط است، از رمز و رازهای جنسیت و زنان در اسلام پرده برمی دارد. ... زنان و جنسیت در اسلام برای مدتی مدید یکی از منابع موردنیاز خواهد بود.» – عباس میلانی (دانشگاه استنفورد) ، سن‌فرانسیسکو کرونیکل

Abass Millani, Stanford University

کتاب لیلا احمد حدود بیست سال پیش بر اساس کار تحقیقی چشمگیری به چاپ رسید. کتاب او با هیچ یک ازآثار دیگر در این زمینه مشابهت نداشت و به همین دلیل برای کسانی که به مساله جنسیت و اسلام علاقمند بودند، به یک منبع کلاسیک تبدیل شد. در واقع ویژگی و اهمیت این کتاب، تمرکز آن براین نکته است که مساله جنسیت و اسلام چگونه در طی قرن‌ها پدید آمد و به استعمار جوامع مسلمان در قرن نوزدهم نقطه عطف جدیدی در گفتمان حقوق زنان در اسلام پدید آورد.

این کتاب همچنان جزو کتاب هایی است که هر کس باید بخواند، به ویژه زنان مسلمان که علاقه مند به پیگیری و درک مساله زن، جنسیت و اسلام در عصر کنونی هستند. و سرانجام نسخه فارسی این کتاب ،اگرچه با تاخیر، در دسترس خوانندگان قرار دارد.– هما هودفر، پروفسور مردم شناسی، دانشگاه کنکوردیا، مونترال

Homa Hoodfar, Professor of Anthropology, Concordia University, Montreal

Women living under muslim laws
النساء في ظل قوانين المسلمين
Femmes sous lois musulmanes
زنان و قوانین در جوامع مسلمان

Women Living Under Muslim Laws

Women Living Under Muslim Laws is an international solidarity network that provides information, support and a collective space for women whose lives are shaped, conditioned or governed by laws and customs said to derive from Islam.

For more than two decades WLUML has linked individual women and organisations. It now extends to more than 70 countries ranging from South Africa to Uzbekistan, Senegal to Indonesia and Brazil to France. It links:

- women living in countries or states where Islam is the state religion, secular states with Muslim majorities as well as those from Muslim communities governed by minority religious laws;
- women in secular states where political groups are demanding religious laws;
- women in migrant Muslim communities in Europe, the Americas, and around the world;
- non-Muslim women who may have Muslim laws applied to them directly or through their children;
- women born into Muslim communities/ families who are automatically categorized as Muslim but may not define themselves as such, either because they are not believers or because they choose not to identify themselves in religious terms, preferring to prioritise other aspects of their identity such as political ideology, profession, sexual orientation or others.
- Our name intends to challenges the myth of one, homogenous ‘Muslim world’. This deliberately created myth fails to reflect that: a) laws said to be Muslim vary from one context to another and, b) the laws that determine our lives are from diverse sources: religious, customary, colonial and secular. We are governed simultaneously by many different laws: laws recognised by the state (codified and uncodified) and informal laws such as customary practices which vary according to the cultural, social and political context.

زنان و قوانین در جوامع مسلمان (ولوم، WLUML)

زنان و قوانین در جوامع مسلمان (ولوم)، یک شبکه همبستگی بین المللی است که هدف خود را فراهم کردن اطلاعات، حمایت، و ایجاد فضای جمعی برای زنانی می‌داند که زندگی شان متاثر از قوانین و سنت هایی است که گفته می شود از اسلام نشات گرفته اند.

بیش از بیست و پنج سال است که ولوم، سازمان ها و زنان فعال منفرد را به یکدیگر پیوند داده است. ولوم اکنون فعالیت خود را به بیش از هفتاد کشور گسترش داده است؛ از آفریقای جنوبی تا ازبکستان، سنگال تا اندونزی و برزیل تا فرانسه. ولوم همچنین زنانی از پیشینه های متفاوت را به هم پیوند می دهد:

- زنان مقیم کشورهایی با حکومت اسلامی، یا حکومت هایی سکولار با اکثریت مسلمان، و نیز زنان اقلیت مسلمان در جوامع غیرمسلمان که با قوانین مذهبی اقلیت اداره می شوند.
- زنان در حکومت های سکولار که در آن ها گروه های بنیادگرا خواهان اعمال قوانین «اسلامی» هستند.
- زنان در جوامع اقلیت مسلمان و مسلمانان مهاجر در اروپا، آمریکا و اقصا نقاط جهان.
- زنان غیر مسلمان که قوانین اسلامی به طور مستقیم و یا از طریق فرزندانشان بر زندگی آن ها اثر می گذارد.
- زنان متولد خانواده و جوامع مسلمان که خود به خود مسلمان دانسته می شوند، درحالی که یا ترجیح می دهند که نه با هویت مذهبی بلکه با دیگر جنبه های زندگی خود مانند بینش سیاسی، شغل، گرایش جنسی و غیره شناخته شوند یا آن که اصولاً اعتقاد مذهبی ندارند.
- اسم شبکه ما ❊Women Living Under Muslim LawS افسانه یک «دنیای مسلمان» واحد و همگن را به چالش می کشد. این افسانه عامدانه و هدفمند، از توضیح این موارد ناتوان است:
- قوانینی که گفته می شود «اسلامی» هستند از یک جامعه به جامعه دیگر تفاوت دارند.
- قوانینی که سرنوشت و زندگی زنان را جهت دهی می کنند از منابع گوناگونی برگرفته شده اند شامل مذهب، سنت، قوانین استعماری و سکولار. در واقع قوانین گوناگونی به طور همزمان بر زنان حکمروایی می کنند مانند قوانین حکومتی (مدون و غیر مدون) و قوانین غیررسمی مانند آداب و رسوم که بسته به فرهنگ و زمینه سیاسی و اجتماعی تنوع و تکثر دارند.

❊ با این که در زبان انگلیسی از نظر گرامری کلمه law جمع بسته نمی شود ولی ما در جمع بستن آن تعمد داشته ایم تا نشان دهیم قانون واحدی به نام «قانون اسلامی» وجود ندارد.

Editor's Note

In 1993 when I adopted Leila Ahmed's book, Women and Gender in Islam for my courses, I was convinced, and time has proven me right, that this is a book destined to be a classic in its field. Following the heated debates on the question of women, law, and politics in Iran, particularly right after the Fourth Women's Conference in Beijing 1995, and the success of Taliban in Afghanistan, I felt that this book, if made available in Farsi, would elevate public and academic discourse to a new level. Thus I have tried in many ways to make this book accessible not only to those who read in English but to a Farsi/Dari readership. However, many obstacles, including censorship, lack of opportunity for publication and over-ideologization of the field, prevented realization of this project for many years. Finally, in a generous gesture, Dr. Sadeghi with her considerable knowledge of the field took on the project and translated the book. I am convinced today, after more than 25 years, that this book represented a significant turning point in the discourse regarding women and Islam, and that it will continue for decades to come to enrich the debates in many ways.

Professor Leila Ahmed and Yale University Press have generously agreed to have a soft copy of the book made available on the Farsi site of Women Living Under Muslim Laws. The launching of the book on the website would not have been possible without the support of many interested scholars. We here at WLUML are indebted to Ms. Azadeh Momeni who generously accepted my invitation to copyedit the book. Equally we are thankful to Ms. Nasrin Afzali who read the manuscript several times to insure that the text and the notes are clear to the Farsi/Dari readers. Based on these readings and her suggestions we have included notes at the end of each chapter. With the generous help of Aisling Barratt, a full references list from the notes was constructed and included at the end of the book.

It should help interested students and scholars in conducting further research on the history and discourse of Islam and gender. Jeiran Ebrahimi once again accepted my invitation to help us with the page setting and preparation of the book for launching on the WLUML website.

یادداشت مدیر انتشارات زنان و قوانین در جوامع مسلمان (ولوم –WLUML)

هنگامی که من در سال ۱۹۹۳ از کتاب زنان و جنسیت در اسلام، اثر لیلا احمد برای تدریس دانشگاهی استفاده می کردم می دانستم که این کتاب به یک اثر کلاسیک تبدیل خواهد شد و زمان هم این را ثابت کرد. پیگیری مباحث مربوط به زنان، حقوق و سیاست در ایران، ، به ویژه پس از چهارمین کنفرانس زنان در پکن در سال ۱۹۹۵ و نیز پس از روی کار آمدن طالبان در افغانستان مرا به این فکر واداشت که نسخه فارسی این کتاب می تواند سطح مباحث را ارتقا دهد. بنابراین از آن هنگام به شیوه های گوناگون تلاش کرده ام که این کتاب، نه تنها برای خوانندگان انگلیسی زبان، بلکه برای خوانندگان فارسی/دری زبان نیز قابل دسترس باشد. اگرچه بسیاری از مشکلات از جمله سانسور، نبود امکان چاپ و ایدئولوژیک شدن بیش از اندازه مباحث زنان و نیز ایده آل گرایی برای اجرای این پروژه، مانع تحقق آن تا این زمان شد.

سرانجام، دکتر صادقی با دانش قابل توجهی که در این زمینه داشت پیشقدم درراه انجام این پروژه شد اعتقاد راسخ دارم که امروز، پس از گذشت دو دهه، ، این کتاب به مباحث زنان، جنسیت و اسلام غنای بیشتری بخشیده و احتمالاً در دهه–های آینده نیز خواهد بخشید

پروفسور لیلا احمد و انتشارات دانشگاه ییل (Yale) با انتشار نسخه الکترونیکی کتاب به زبان فارسی در بخش فارسی سایت زنان و قوانین در جوامع مسلمان موافقت کردند. انتشار این کتاب بر روی سایت فارسی / دری ولوم امکان پذیر نبود مگر با حمایت بی دریغ تعداد زیادی ازعلاقمندان دانشگاهی. ما در ولوم مدیون کمک های خانم آزاده مومنی هستیم که سخاوتنمدانه دعوت من را برای ویرایش پذیرفت. به همان میزان از خانم نسرین افضلی متشکر هستیم که متن را چندین بار خواند تا از روان و قابل فهم بودن ان برای همه خوانندگان فارسی/ دری زبان اطمینان حاصل شود. درنتیجه این مرورها و پیشنهاد او تصمیم گرفته شد که پانوشت ها به انتهای هر بخش منتقل شود. با کمک های بی دریغ اشلینگ برت (Aisling Barrat) فهرست کاملی از منابع بر اساس پانوشت ها تهیه شده و در انتهای کتاب آمده است تا راهنمایی باشد برای دانشجویان و استادان علاقمند، به منظور پژوهش های بیشتر در زمینه تاریخ و گفتمان اسلام و جنسیت. از جیران ابراهیمی نیز سپاسگزارم که بار دیگر به درخواست من برای صفحه آرایی و آماده سازی کتاب برای چاپ را پاسخ مثبت داد.

هما هودفر، پروفسور مردم شناسی، دانشگاه کنکوردیا، مونترال

Chair of Publication committee
Women Living Under Muslim Laws.

فهرست

بخش سوم

گفتارهای جدید

یادداشت مترجم

کتاب زنان و جنسیت در اسلام همانطور که نویسنده در عنوان فرعی آن متذکر شده برای فهم و تحلیل وضعیت کنونی ما و به طور کلی گفتارهای مربوط به زنان مسلمان نوشته شده است؛ و نه صرفاً برای آگاهی از گذشته. با آنکه از زمان انتشار نخست این کتاب در سال ۱۹۹۲ تاکنون کتاب های زیادی در باره موضوع زنان و اسلام نوشته شده است، اما این متن هنوز هم مهمترین و کلاسیک ترین متن درسی در رشته های مرتبط دانشگاهی در سراسر جهان محسوب می شود. لیلا احمد در این کتاب موفق شد تا حدود زیادی دیدگاه ها و پارادایم های حاکم بر پژوهش ها در مورد زنان در اسلام و جوامع مسلمان را جابه جا کرده و ایده های جدیدی را مطرح کند که از بسیاری جهات مسیر تحقیقات در این زمینه را با گذشته متفاوت می کنند. لیلا احمد در این کتاب نه تنها مسأله برابری جنسیتی را در خارج از چارچوب های رایج در غرب و کلیشه های رایج غربی در مورد زنان در جوامع مسلمان قرار می دهد، بلکه اساساً حتی دیدگاه های غربی به ویژه مدرنیته را به عنوان پروژه ای ملازم با رهایی و برابری برای ملت های غیر غربی خاصه جوامع مسلمان به طور جدی به چالش می طلبد. مداقه در این نکته می تواند راهگشای دیدگاه های نوینی در باره جنسیت در جوامعی باشد که خود را ملزم می بینند میان دو قطب افراطی همراه با نتایجی به یک اندازه سهمگین برای همه گروه های اجتماعی و به ویژه زنان دست به انتخاب بزنند: از یکسو دیدگاهی که هر نوع بحث از برابری جنسیتی را غربی، غیر بومی، و ناسازگار با سنت ها و پیشینه جوامع مسلمان می داند و در نتیجه در تلاش است تا با انواع ترفندها نا برابری جنسیتی را به عنوان امری بومی، مورد پسند و سازگار با فرهنگ جوامع مسلمان معرفی کند؛ و از سوی دیگر

دیدگاه افراطی مقابل که معتقد است برابری جنسیتی و رهایی زنان مفاهیمی ملزم با مدرنیته غربی اند که فراگیر بوده و جوامع مسلمان نیز همچون دیگر جوامع در نهایت، گریزی از پذیرش آنها ندارند.

لیلا احمد نشان می دهد که جنگ بر سر حقوق زنان نه موضوعی امروزی بلکه چالشی تاریخی است که از دیرباز تا کنون ادامه داشته است. روایت او مقاومت هایی را هم به تصویر می کشد که زنان در جوامع مسلمان از دیرباز تا کنون برای کسب حقوق خود داشته اند. هر چند این تلاش ها در طول تاریخ در بسیاری اوقات ناکام بوده است و حتی تواریخ رسمی نیز در مورد آنها به اعلی درجه سکوت کرده اند، اما خود این تلاش و دستاوردهای آن بومی و درونزا است.

بنابراین رهایی و برابری جنسیتی نه ملازم با مدرنیته غربی است و نه ذاتی تمدن غرب. با همین قیاس، نابرابری جنسیتی و انقیاد زنان نیز ذاتی تفکر و فرهنگ «شرقی» و اسلامی نیست و محدود به آن هم نبوده است. لیلا احمد به گونه ای درخشان استدلال می کند که بسیاری از همان کسانی که در قالب بومی گرائی، بازگشت به سنت و اصالت، به نفی برابری جنسیتی می پردازند، که اسلامگرایان را باید مهمترین نماینده این دیدگاه در دوره معاصر دانست، در واقع خدمه همان دیدگاه های استعماری و شرق شناسانه و غربی اند که جز تقویت کلیشه هایی که تاریخ جوامع مسلمان خود به گویاترین شکل نافی آنهاست، و آب به آسیاب دیدگاه های استعماری ریختن است، خاصیت دیگری ندارند. این نگرش می تواند زمینه ساز دیدگاه های جدیدی در مورد مسائل زنان در کشورهای مسلمان باشد که امروزه داعیه های غلط فراوانی در مورد آنها از سوی گروه های افراطی وجود دارد.

لیلا احمد در بررسی دیدگاه های اسلامی هم قائل به تمایز و تفکیک میان آموزه های اخلاقی اسلام در رابطه با زنان و آموزه های فقهی و عملی آن است. او معتقد است میان این دو تعارض وجود دارد، اما بر اساس روح تعالیم اسلامی تقدم با آموزه های اخلاقی است. به عبارت دیگر رویه های عملی در صدر اسلام به پیدایش رویه هایی دامن زدند که آموزه های اخلاقی اسلامی خود در تعارض با آنها قرار دارند. یکی از این مفروضات نابرابری یا تبعیض جنسیتی بود.

او همچنین مسأله تعامل میان آموزه های فرهنگی، خواه اسلامی و خواه غیر اسلامی، را در شکلگیری رویه های نابرابر امروزی بسیار مهم می داند. از جمله مهمترین این تبادلات، تأثیرپذیری از جوامع مجاور به ویژه جامعه ساسانی در ایران پیش از اسلام و الگوبرداری از مناسبات جنسیتی بسیار تبعیض آمیز در این جامعه است که به ویژه پس از فتح ایران به دست اعراب اتفاق افتاد.

تحقیقات لیلا احمد در مورد نوع تلقی از زن و جایگاه فرودست زنان در ایران پیش از اسلام، به ویژه نقش آیین و فقه و دستگاه روحانی دوره ساسانی در پیدایش آداب بسیار سخت و انقیاد آور برای زنان، از یکسو بسیاری از مدافعین و سرسپردگان فرهنگ و تمدن ایران بعد از اسلام

را سرخورده می کند و از سوی دیگر شیفتگان تمدن ایران پیش از اسلام را. نویسنده بسیاری از باورهای کلیشه ای در مورد فرهنگ ایران پیش از اسلام را به پرسش می گیرد.

لازم به یادآوری است که مناسبات نابرابر و به شدت تبعیض آمیز سیاسی، اجتماعی و خصوصی در ایران پیش از اسلام که در بسیاری زمینه ها حتی تا به امروز دوام آورده است، تنها شامل زنان نمی شد، بلکه طبقات فرودست، دیگر مذاهب و باورها، بردگان، و بیگانگان را نیز در بر می گرفت. یافته های بر جا مانده از ایران پیش از اسلام نیز همگی گواه آن است که با اینکه ایرانیان در موارد عدیده به زور شمشیر اسلام آوردند، اما اسلام در قیاس با آیین های سر سخت فقهی در دوره ساسانی که به گوشه هایی از آنها در این کتاب اشاره شده است، برای زنان گشایش های زیادی را به همراه آورد. مقایسه آیین های سر سخت فقه زرتشتی ساسانی حتی قرنها پس از ورود اسلام نیز حاکی از آن است که سوای اجبار، بسیاری از زنان خود متمایل بودند به آیین جدید گرایش پیدا کنند که یکی از دلایل آن رها شدن از زیر یوغ آئین های سخت فقهی بوده است.[1] با اینهمه همین دیدگاه های فقهی تحت عنوان آموزه های اسلامی بعدها به متون فقهی اسلامی راه یافتند و عرصه را بر زنان تنگ کردند.

این نوع ترسیم وضعیت زنان در جوامع مسلمان در مطالعات تاریخ و جامعه شناسی در سال های اخیر منتقدان زیادی دارد که به نظرشان واقعیت زندگی زنان در جوامع مورد مطالعه از جمله ایران پیش از اسلام از چیز دیگری حکایت دارد. این مطالعات که می توان آنها را مدافع خواند، معتقد اند انتقاد از وضعیت زنان در جوامع تاریخی و حتی معاصر بیشتر بر مبنای ایده آل ذهنی صورت می گیرد که کمتر ما به ازایی در واقعیت دارد. برای مثال گفته می شود که اسناد و مدارک حاکی از آن است که زنان در ایران پیش از اسلام تجارت می کردند و در زندگی عمومی دخالت داشتند و حتی به مقام سلطنت رسیده اند. یک نمونه از این تألیفات توسط ماریا بروسیوس به نام زنان هخامنشی نوشته شده و توسط نشر هرمس به فارسی برگردانده شده است. این اسناد و مدارک می توانند در جای خود شواهد مهمی در مورد زندگی واقعی زنان در اختیار پژوهشگران قرار دهند، اما همانطور که لیلا احمد یادآور میشود، « حتی اگر ایده آل ها با تفاسیر اقتصادی و کارکردی زیر سؤال بروند، بخشی مهم و اثرگذار از نظام معانی ای هستند که تجربه روانِی وجودی را برای زنان و مردان تعیین می کند. علاوه بر تأثیر آنها بر حوزه های واقعی اما غالباً نا محسوسِ تجربه روانشناختی، بخشی از زمینه مفهومی ای را شکل می دهند که قوانین مرتبط با ازدواجِ، طلاق، مالکیت، و دیگر موضوعات بر آن مبتنی اند.» این جملات هشداری متعهدانه در برابر نسبی گرایی (پست مدرن) و روش تدافعی است. او در ادامه یادآور می شود که این نظام های مفهومی با اینکه

---

1 جمشید گرشاسب چوکسی، *ستیز و سازش*، ترجمه نادر میر سعیدی (تهران: نشر ققنوس، ۱۳۸۱): ۱۵۶؛ برخی از مجازات های سختی که برای ازدواج زنان زرتشتی با مردان مسلمان گذاشته شده نیز، حاکی از تمایل روحانوین زرتشتی به جلوگیری از گرویدن زنان به اسلام و ازدواج آنها با مردان زرتشتی دارد. بنگرید به نزهت صفای اصفهانی (مترجم)، *روایت امید اشاوهشتان* (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶)، بندهای ۲–۷.

هرگز به صورت ایده آل محقق نشده اند، اما از آنجا که در تبادل فرهنگی از یک جامعه به جامعه دیگر زندگی زنان را دستخوش دگرگونی های اغلب ناخوشایند بسیار کرده اند، چشم پوشی بر آنها نوعی گریز از واقعیت است. با وجود این چشم اندازهای بسیار مهم، شاید یکی از مهمترین نواقص کتاب این باشد که با اینکه لیلا احمد همه جا و به ویژه در فصل پنج، فرهنگ ایرانی را در افول وضعیت زنان در منطقه مسئول می داند، اما از این سخن نمی گوید که افول در وضعیت زنان عمدتاً به دنبال جنگ و تهاجم اعراب به سرزمین های مجاور، تجاوز و به بردگی کشاندن هزاران زن و خشونت های حاصل از آن فتوحات بود که زندگی اعراب نو مسلمان را به کلی تغییر داد و به دنبال آن وضعیت زنان در آن جامعه و نیز در جوامع مجاور را به کلی دستخوش دگرگونی های بسیار عمیق کرد. بنابراین اگرچه باید سهم فرهنگ ایران پیش از اسلام را در افول وضعیت زنان در منطقه در نظر گرفت، اما به هیچ رو نمی توان از تأثیر جنگ و خشونت اعراب و تنزل اخلاقی متعاقب آن که با فتوحات شدت گرفت، و نیز سنت های زن ستیز و بسیار خشن اعراب از جمله زنده به گور کردن نوزادان دختر غافل بود.

حتی اگر فرض کنیم لیلا احمد در مورد تأثیر سنت های ایران قبل از اسلام بر وضعیت امروزی زنان در جوامع مسلمان محق باشد، در مورد دوره معاصر منطقی این خواهد بود که نقش گروه های افراطی اسلامی در مصر به ویژه اخوان المسلمین را در رشد و اوجگیری فزاینده اسلامگرایی در خاورمیانه و ایران را به مراتب مهمتر بدانیم و تأثیر این حرکت ها را در بدتر شدن وضعیت زنان در همه نقاط خاورمیانه از جمله ایران لحاظ کنیم. مصر معاصر خاستگاه بنیادگرایی اسلامی است که در بخش اعظم قرن بیستم در اشکال گوناگون مسبب بروز فجایع بسیار برای زنان و حذف کامل آنها از زندگی اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی بوده است. لیلا احمد نه تنها در مورد تأثیر اسلامگرایی مصری بر دیگر حرکت های اسلامگرا از جمله در ایران ساکت است، بلکه به نظر می رسد میل به فرافکنی هم دارد. با اینحال منطقی آن است که وضعیت کنونی زنان در جوامع مسلمان را بیش از آنکه تحت تأثیر سنت های ایرانی پیش از اسلام بدانیم، متأثر از روندهای کنونی و به ویژه استعمار و بنیادگرایی اسلامی بدانیم .

بنابراین گرچه لیلا احمد گاه فرهنگ عربی را بر ایرانی ترجیح می دهد، و عمدتاً بر منابع عربی متکی است و تمایل دارد که آغاز افول وضعیت زنان را ناشی از فرهنگ ایرانی و تأثیرات آن قلمداد کند، اما در واقع چنان که خود او در موارد متعدد اشاره می کند، این طمع اعراب در به چنگ آوردن ثروت و زن و به دنبال آن سیل بردگان و کنیزانی که در اثر جنگ های اعراب با دیگران و از جمله ایران برای فروش راهی بازارهای برده فروشی عربستان شدند، عامل اصلی در دگرگونی عادات و رفتار اعراب و افول وضعیت زنان بود. افزون بر این، همچنانکه خود نویسنده یادآور می شود، تحقیر زنان و سرکوب آنها در جامعه اسلامی مدتها پیش از آنکه اعراب در دوره عباسی با راه و رسم ایرانیان آشنا شوند، آغاز شده بود و در سرتاسر دوره خلفای راشدین و اموی ادامه

داشت.یادآور می شوم هدف از طرح این ایراد به هیچ رو امتیاز دادن به تمایلات ناسیونالیستی ایرانی یا بزرگداشت فرهنگ ایرانی در مورد زنان در برابر اعراب نیست، بلکه غرض اشاره به برخی خلأهای این کتاب است. در همین راستا با آنکه لیلا احمد به درستی انقیاد زنان در فرهنگ و سیاست در ایران پیش از اسلام را مورد توجه قرار داده، اما از وجود رویه های مشابه در دیگر آیین ها به ویژه در یهود تا حدود زیادی غفلت کرده است و در این مورد به مطالب کلی در مقدمه بسنده کرده است. با آنکه بررسی شباهت های موجود میان فقه اسلامی، زرتشتی و یهودی مستلزم تحقیق مفصل است، اما حتی نگاهی سرسری به مفاهیم فقهی مطروحه در آیین یهود به ویژه سِفر لاویان و تلمود مشابهت های فراوانی را با فقه اسلامی و زرتشتی به نمایش می گذارد.

اما وجود نقایصی از این دست، باعث نمی شود که اعتبار دیدگاه نویسنده در کل، به ویژه در مواردی که در این کتاب اهمیت بنیادین دارند، زیر سؤال برود. مباحثی که در این کتاب مطرح شده، برای فهم وضعیت امروزی زنان و حتی مردان در جوامع مسلمان اهمیت بسیار دارند.

فاطمه صادقی

سپاس نامه نویسنده

این کتاب حاصل سال ها پژوهش و تحقیق من است و خود را وامدار افراد و نهادهای بسیار می دانم. همکاران و دانشجویان دانشگاه آمهرست ماساچوست، به ویژه گروه مطالعات زنان و مطالعات خاور نزدیک آن دانشگاه، گروه فکری پرسشگر و حمایتگری را شکل داده بودند که با بلندنظری امکان استفاده از فرصت مطالعاتی را برایم فراهم کردند تا بتوانم این تحقیق را به سرانجام برسانم. سپاسگزار مرکز علوم انسانی ملی، پارک تحقیقات سه گانه کارولینای شمالی و انستیتو بانتینگ کالج رادکلیف هستم که نقش عمده ای در به سرانجام رسانیدن این اثر داشته اند. همکارانم در پنج کالج و در دانشگاه های متعددی که در آنها ایده هایم را در ارتباط با این کتاب به طرق گوناگون مطرح کرده ام بحث های مهیج و برانگیزاننده ای با من داشتند که دیدگاه هایم را به چالش گرفت و توسعه داد. به ویژه از سمینارهای مرکز مطالعات معاصر عرب در دانشگاه جرج تاون، مرکز پمبروک در دانشگاه براون، برنامه مطالعات خاور نزدیک دانشگاه کورنل و سمپوزیوم ناون در کالج گرینل ممنونم.

بسیار وامدار آثار دیگران در مطالعات خاورمیانه و مطالعات فمینیستی هستم و به بخشی از این دِین در یادداشت ها اشاره کرده ام. در اینجا تنها می توانم از کسانی قدردانی کنم که مستقیماً در این کار سهم داشته اند، آنانی که دستنویس کار را خوانده و به اصلاح آن کمک کردند. به ویژه ممنون جودیت تاکر هستم که با توجهی انتقادی سرتاسر متن را خواند و پیشنهادات پربصیرت و مفصلی ارائه داد، از نیکی کدی تشکر می کنم که بخش اعظم دستنویس را خواند و نکاتش به تمرکز ایده های من کمک کرد؛ و

الیزابت فاکس جنوویز که فصل های متعددی را خواند و نکاتی را پیشنهاد داد که فکر مرا وسعت و غنا بخشید. همچنین عمیقاً مدیون گفتگوها، استدلال ها، و پیشنهادات ویرایشی بسیاری از دوستان و همکاران هستم. به ویژه می خواهم از فریدریک اَپفل مارگلین، تُسون آریکانلی، الیزابت دیویس، الیزابت فرنی، پیتر گرَن، احمد الحیدر، ژیزل حکّی، هِبا هَندوسا، مروه حاتم، عزیزه الحبری، آنجلا اینگرام، سُعاد ژوزف، الین جولین، آنجلیکا کراتِسر، جِین لوند، عَفاف محفوظ، دافنه پاتای، جَنیس ریموند، لیزا سِلکِرک، کاتارین اَستیمپسون، دوروتی تاَمپسون، و سندرا زاگارِل تشکر کنم.

بسیار مدیون انتشارات دانشگاه ییل هستم و نیز خوانندگانی که انتشارات، نسخه دستنویس کتاب را برای آنها فرستاد که نکاتشان، هم انتقادی و هم تشویقی، باعث وضوح و حدت افکارم شد. چارلز گرِنچ که از آغاز به کتاب علاقه نشان داد و در طول مراحل متعدد مرا تشویق کرد و مورد حمایت قرار داد؛ و مری پلستی، که کارِ سخت ویرایش او از بسیاری جهات دستنویس را بهبود بخشید و گشاده رویی و اشتیاقش مطمئناً کار آماده سازی کتاب برای انتشار را بسیار دلپذیر تر از آن چه ممکن بود، کرد.

نیز از کمک های مسئولان کتابخانه دانشگاه ماساچوست آمهرست، آمهرست کالج؛ و کتابخانه ویدِنِر دانشگاه هاروارد به ویژه کارکنان بخش مراجع و بخش های امانت بین کتابخانه ای سپاسگزارم.

و نهایتاً از انتشارات دانشگاه شیکاگو به خاطر اجازه چاپ مجدد فصل ۳ که پیشتر در نشریه ساین: جورنال آو ویمِن این کالچِر و سوسایتی، سال ۱۱، شماره ۴ چاپ شده بود، تشکر می کنم.

مقدمه

این کتاب را با نیت جمع آوری اطلاعات و بصیرت های در دسترس درباره وضعیت و زندگی زنان در تاریخ عرب خاورمیانه ای آغاز کردم. وقتی (حدود ده سال پیش) تحقیق در مورد این کتاب را آغاز کردم، تنها گزارش های کلی موجود درباره زنان در تاریخ عرب یا اسلام کارهایی همچون زن در اسلام ویبکه والتر بود که به شیوه جذابی مصوّر است، و بیشتر روایی است تا تحلیلی، ولی به سختی توانسته دیدگاه های مربوط به زنان در تاریخ را که تحقیقات فمینیستی درباره زن غربی و تا حدی زنان عرب آغاز کرده اند، به خود جلب کند.[۱]

به زودی پی بردم که وظیفه ام به هیچ رو به آن اندازه که ابتدا می پنداشتم، ساده نیست و تمرکز اصلی این کتاب باید بر گفتارهایی درباره زنان و جنسیت باشد، نه ارائه فشرده ای از یافته های متأخر درباره شرایط مادی زنان در ادوار گوناگون تاریخ عرب خاورمیانه ای که کاری ساده تر است. در سرتاسر تاریخ اسلام، ساخت ها، نهادها، و روش های اندیشه آنطور که در جوامع مسلمان آغازین طراحی شدند و شاکله گفتارهای اصلی اسلام شدند، نقش مهمی را در تعیین جایگاه زنان در جوامع مسلمان بر عهده داشتند. قوّت روز افزون جنبش های اسلامی امروز که بر راه اندازی مجدد قوانین و رویه هایی اصرار دارند که در گفتارهای اسلامی اصلی عرضه شده، موجب شد بررسی آن میراث در باره زنان و جنسیت ضرورت و ربط خاصی پیدا کند.

در تمرکز عمده این پژوهش درباره تاریخ زنان عرب خاورمیانه ای بر گفتارها، و تغییرات و تحولاتی که برای زنان حاصل شده است، عوامل دیگری هم مؤثر بودند. منازعات جاری در جهان عرب معاصر میان اسلامگرایان و سکولاریست ها- میان هواداران حجاب و مخالفین آن- و همچنین شیوه های طرح مباحث در مورد حجاب و زنان که آنطور که از این منازعات بر می آمد، ظاهراً با معانی و ارجاعات سیاسی ای در آمیخته است که دستکم در ظاهر چندان مرتبط با مسائل زنان به نظر نمی رسند، نیز مسأله گفتار را مهمتر کرد. بر همین منوال، نحوه بحث از زنان عرب در غرب، خواه در رسانه های مردمی یا در دانشگاه و این حس که به نظر می رسد این مباحث اغلب به گونه ای اساسی اما تلویحی از رهگذر بحث در مورد زنان به سایر موضوعات- از جمله خوبی ها و بدی های اسلام- مربوط می شوند، نیز اهمیت گفتارها به عنوان موضوع مطالعه را برجسته تر کرد.

گفتارها مقاطع خاص در جوامع را شکل داده و خود توسط آنها شکل می گیرند. بررسی گفتارهای مربوط به زنان و جنسیت در جوامع مسلمانِ خاورمیانه مطالعه جوامعی را که خاستگاه آن گفتارها هستند، و به ویژه شیوه ای را که جنسیتَ در این جوامع از بیان اجتماعی، نهادی، و شفاهی برخوردار شده، می طلبد. بنابراین ترسیم قلمروهای تاریخ زنان و شرایط اجتماعی اقتصادی و تاریخی ای که این گفتارها بر اساس آنها بنا شده اند، در هر حال نخستین گام ضروری بود. این کار به قدر کافی شاق است. معلومات ما در مورد تاریخ به بیان در آوردنِ جنسیت در جوامع مسلمان هنوز در مراحل جنینی است. البته در اواخر دهه ۱۹۸۰ تحقیقات جدید در این حوزه رو به افزایش گذاشت. با این حال، مطالعات موجود در مورد دوره های پیش از قرن نوزدهم به بحث های تصادفیِ حاشیه ای یا گروه های پراکنده می پردازند و لذا تنها روشنگر برخی نکات یا مقاطع هستند، اما درکی از الگوها یا اصول در اختیار ما نمی گذارند. اخیراً یک مجلد قطور معتبر توسط آیرا لاپیدوس در باب تاریخ ملت های اسلامی چاپ شده که هیچ اشاره ای به زنان یا برساخت جنسیت پیش از قرن نوزدهم در آن نیست و تنها صفحات معدودی را به زنان پس از ۱۸۰۰ اختصاص داده است. این، نمونه ای از وضع تحقیقات در مورد زنان و جنسیت در اسلام است که بازتاب فقدان تحقیقاتی است که تلاش کنند تاریخ زنان و مسأله جنسیت را در همه جوامع مسلمان پیش از قرن نوزدهم و نیز پیشرفتی را که در پردازش مفهومی یک چارچوب درباره تاریخ زنان با توجه به زمان های متأخرتر، حاصل شده بپرورانند.[۲]

لذا کندوکاو و کنار هم چیدن قطعات تاریخ زنان و مظاهرِ جنسیت در جوامع مسلمان، یعنی حوزه هایی از تاریخ که در پژوهش های خاورمیانه ای عمدتاً مغفول مانده اند، قسمت مقدماتی و مهم این اقدام است.

حوزه مورد بررسی هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ جغرافیائی بسیار گسترده است و هر نوع روایت جامعی را مانع می شود. چارچوب گسترده این تحقیق به همراه هدف عمده آن که شناسائی و کشف گفتارهای اسلامی اصلی در باره زنان و جنسیت و کشف پیش فرض های گفتارهای مدرن در باره زنان در تاریخ خاورمیانه است، گذاشتن محدوده های جغرافیائی و تاریخی را ناگزیر می کند.

در محدوده های وسیع خاورمیانه عرب مسلمان به ویژه در جوامع معین و در مقاطع خاص در تاریخ بود که ضوابط مسلط و تجویزی گفتارهای عمده مذهبی بنا شد و شکل نهادینه و حقوقی به خود گرفت. لذا باید این جوامع و این مقاطع را در این مطالعه مورد توجه قرار داد. از این جهت عربستان در هنگام ظهور اسلام و عراق در دوره ای بلافاصله پس از آن مقاطع کلیدی محسوب می شوند.

برخی بررسی ها پیرامون جنسیت در جوامعی که مقدم بر جوامع صدر اسلام و مجاور آنها بودند، نیز برای فهم مبانی و تأثیراتی که بر گفتارهای اسلامی اصلی داشته اند، ضروری اند. مرور اینها از این جهت هم مطلوب بود که استدلال اسلامگرایی معاصر در این مورد که با تأسیس اسلام وضعیت زنان بهبود یافت، به طور مقایسه ای به این جوامع آغازین و همسایه راجع است.

منطقه خاورمیانه گنجینه متنوعی از قدیمی ترین جوامع جهان را در خود جای داده است، اما ساز و کار جنسیت تنها در معدودی از آنها به طور نظام مند مورد بررسی قرار گرفته است. آنهائی که در صفحات آتی مورد بررسی قرار گرفته اند– بعضاً به صورت بسیار فشرده و تنها برای اشاره به ویژگی های برجسته و خاطر نشان کردن توازی های آنها با اشکال اسلامی– بین النهرین، یونان، مصر، و ایران را در بر می گیرند. دلایلم در انتخاب آنها مختلف بوده است؛ از جمله اهمیت و تأثیرشان بر منطقه، ارتباطشان با نظام اسلامی، و دسترسی ام به اطلاعات موجود.

در دوره های مدرن تر، تحت تأثیر استعمار و بحران های اجتماعی سیاسی متعاقب آن مقاطع مهمی در تجدید بیان و پیچیده تر شدن مباحث زنان و جنسیت در جوامع مسلمان خاورمیانه حادث شد که در واقع تا دوره ما تداوم داشته است. در این مورد مصر در کوران حوادث ناشی از فرایند انتقال و مجادلات پیرامون معانی جنسیت قرار داشت که مکرراً هم در مصر و هم در دیگر جوامع عرب مسلمان از قرن نوزدهم به این سو مطرح می شدند. از بسیاری جهات تحولات در مصر معرف و منعکس کننده تحولات در جهان عرب بوده است و از این رو این پژوهش در دوره مدرن بر مصر متمرکز می شود. در هر مقطع آن جامعه ای مورد بحث قرار گرفته که در تاریخ اسلام نقش اصلی و نمونه در شکلگیری گفتار اصلی یا مسلط داشته است.

یافته هایی که در صفحات آتی ارائه می شوند، اساساً موقتی و مقدماتی اند و از بسیاری جهات نخستین تلاش جهت دستیابی به دیدگاهی در موردگفتارهای مربوط به زنان و جنسیت در مقاطع تعیین کننده تاریخ خاورمیانه اسلامی اند. بخش نخست، رویه ها و مفاهیم مرتبط با جنسیت در برخی جوامع نمونه منطقه پیش از ظهور اسلام را ترسیم می کند. همبستگی های میان تمدن اسلامی با تمدن های پیشین در منطقه به خوبی شاخته شده است. اظهارات در مورد این تأثیر را می توان به راحتی در کتاب های تواریخ اسلام یافت. تاریخ جوامع مسلمان لاپیدوس معتقد است که خانواده و جوامع خانواده محور از جمله نهادهایی بوده اند که اسلام آنها را به ارث برده و تداوم بخشیده است. از این جمله اند «جوامع کشاورزی و شهری، اقتصادهای بازاری و مذاهب یکتاپرست.»[۳]

نویسنده باید این را هم می گفت که آیین های یکتاپرست ای که اسلام آنها را به ارث برده و مورد تأئید قرار داده است خدایی را می پرستیدند که برای اشاره به او ضمیر مذکر به کار می رفت، و خانواده پدرسالار و انقیاد زنان جزئی از دیدگاه اجتماعی مذهبی این آیین ها محسوب می شد. یهودیت، مسیحیت و زرتشتی گری آیین های رایج در بیزانس و امپراتوری ساسانی بودند که دو قدرت اصلی در منطقه در زمان ظهور اسلام محسوب می شدند. اسلام در عربستان یک آیین و نوعی از خانواده را در انطباق با نهادهای از پیش جا افتاده در مناطق مجاور نهادینه کرد و چند خدایی مبتنی بر پرستش سه الهه برجسته و طیفی از آداب و رسوم مربوط به نکاح را که شامل خانوادهِ پدرسالار هم می شد، اما منحصر به آن نبود، از میان برد. این بدان معناست که اسلام تحولی را موجب شد که دیدگاه اجتماعی مذهبی اعراب و ساز و کار جنسیت را با سایر مناطق خاورمیانه و مدیترانه هماهنگ کرد.

اسلام به طور واضح و مشخص خود را به سنت های از پیش مسلط منطقه منتسب کرد. بر طبق آموزه های اسلامی، محمد(ص)، مطابق سنت یهودی- مسیحی پیامبر محسوب می شد و قرآن به صور گوناگون داستان هایی را که در انجیل یافت می شود از جمله داستان آفرینش و هبوط را تکرار می کند. در نتیجه، هنگامی که اسلام قلمرو های مجاور را تسخیر کرد، سنت های کتاب مقدس و سنن اجتماعی مردمان مسیحی و یهودی به سادگی و بی مانع با بدنه حیات و اندیشه اسلامی پیوند خوردند. از جمله برای نمونه ای از همانند شدن آسان و نامرئی با سنت های کتاب مقدس، قرآن در بیان آفرینش نوع بشر نه اشاره ای به فرمانی دارد که بر اساس آن زوج نخستین آفریده شدند و نه می گوید حوا از دنده آدم آفریده شد. اما در ادبیات سنتی اسلامی که پس از فتوحات نگاشته شد، حوا بر آمده از دنده آدم معرفی می شود.[۴] پذیرش حجاب از سوی مسلمانان نیز به همین منوال در فرایند همانندشدن بی وقفه با شعائر مردمان سرزمین های فتح شده حادث شد. ظاهراً حجاب در جامعه ساسانی کاربرد داشت و مدارکی معتبر، حاکی از جداسازی زن و مرد و کاربرد حجاب در خاورمیانه مسیحی و مناطق مدیترانه ای در زمان ظهور اسلام است. در زمان حیات پیامبر و تنها در اواخر آن همسران او تنها زنان مسلمانی بودند که ملزم به رعایت حجاب شدند (بنگرید به فصل ۳). پس از فوت او به دنبال فتوحات اسلامیِ قلمروهای همسایه که زنان

طبقات بالا در آن حجاب داشتند، در یک فرایند همانندشدن که تاکنون جزئیات آن مشخص نشده است، حجاب به جزئی از پوشش زنان مسلمان طبقات بالا تبدیل شد.

بنابراین با در نظر داشتن آرای موجود در آن زمان در مورد زنان و جنسیت، پرسش از اینکه چه چیزی منحصر، مختص و ذاتی اسلام است و چه نیست، به پرسش پیچیده ای بدل می شود. بدیهی است که ادراکات، مفروضات و شعائر و نهادهای اجتماعی مرتبط با زنان و معنای اجتماعی جنسیت که از سنت های جاری در خاورمیانه بر آمده بودند، در عصر فتوحات اسلامی به مفاهیم اصلی و رویه های اجتماعی اسلامی ای که در قرون نخستین اسلامی شکل گرفتند، راه یافتند. همه این ایده ها مؤید اهمیت این نکته است که باید تعاریف اسلامی از جنسیت را در رابطه با قوانین و رویه های متغیر در خاورمیانه به معنای وسیع آن در نظر گرفت. به معنای این هم هست که باید سهم جوامع فتح شده در آن زمان را در پیدایش نهادها و شعائر اسلامی مرتبط با زنان، حتی آن شعائری که امروزه ذاتی اسلام تلقی می شوند، در نظر گرفت.

بنا به این دلایل باید رفتارهای صدر اسلام را به جوامع متقدم و مجاور پیوند می دادم و رویه های اسلامی را با الگوی کردارهای رایج در منطقه مربوط می کردم. به علاوه، کنار گذاشتن تمامی آن الگوهای کلی تر می توانست به تحریف جدی شواهد بینجامد، زیرا ممکن بود به این برداشتِ اشتباه و این تلقی ضمنی بینجامد که انگار رفتارهای اسلامی تک بوده و تلقی اسلام در این مواردِ، خاص و منحصر به فرد بوده است. شاید تنوع و تکثر زبان ها و فرهنگ ها در منطقه و در پی آن تنوع رویه ها و کردارهای انضباطی که مستلزم مهارت های زبانی تخصصی و دیگر معارف است تا از طریق آنها بتوان این فرهنگ ها را مورد بررسی قرار داد، موجب شده که در پژوهش های علمی جوامع مسلمان و غیر اسلامی منطقه به صورت مجزا از هم و قائم به خود در نظر گرفته شوند. لذا از نظر مفهومی ترسیم رویه های فرهنگ های متقدم و معاصر، مهم است. البته در بحث از فرهنگ های غیر اسلامی و غیر عرب ناچار بودم کاملاً بر منابع دست دوم تکیه کنم.

بخش دوم کتاب به عربستان در زمان ظهور اسلام و تحولاتی اختصاص دارد که با نهادینه شدن اسلام به وقوع پیوست. نیز آن دسته از تحولاتی که با گسترش اسلام در پهنه خاورمیانه همراه بود. لذا این بخش ساز و کارهای مفهومی و اجتماعی ای را مورد بررسی قرار می دهد که بر زنان و جنسیت در جامعه عراق در عصر کلاسیک، یعنی مکان و زمانی که در آن هسته تجویزی گفتارهای اسلامی در باره زنان شکل گرفت، تأثیر داشتند. این بخش با مرور ویژگی های برجسته تجلی اجتماعی اقتصادیِ نظامِ جنسیت کلاسیکِ اسلامی بر زندگی زنان در بعضیِ از جوامع بعدی در دوره پیشامدرن خاتمه می یَابد. جوامع موردِ بررسی در وهله نخست عمدتاً عبارتند از مصر و ترکیه، عمدتاً به این دلیل که پژوهش های مقدماتی و داده ها در مورد آنها در دسترس است.

بخش سوم با اوایل قرن نوزدهم آغاز می شود و تحولات اجتماعی اقتصادی، سیاسی و فرهنگیِ ای را ترسیم می کند که با دخالت اروپا در خاورمیانه به وجود آمد. در اینجا تمرکز من تقریباً به طور کامل بر مصر خواهد بود. همانطور که بسیاری از دانشجویان جهان مدرن عرب یادآور شده اند، برای تلقی مصر به عنوان آیینه جهان عرب در عصر مدرن توجیهات فرهنگی و فکری قانع کننده ای وجود دارد و همین موضوع در تحلیل گفتارهای مسلط جهان عرب در باره زنان نیز صادق است.[۵] مصر نخستین کشور عرب خاورمیانه ای است که پیامدهای توسعه طلبی تجاری اروپا را تجربه کرد و در معرض پیامدهای اجتماعی، فکری، سیاسی، و فرهنگی و طیفی از آرای متمایز قرار گرفت که بعدها مشخص شد نه تنها برای مصر بلکه برای جوامع عرب به طور کلی در عصر مدرن اهمیت دیرپا داشته اند.

در جهان عرب نخستین منطقه ای که تحول اجتماعی زنان را تجربه کرد، مصر بود. این کشور در شکلگیری گفتارهای مهم عرب در مورد زنان، نقش اصلی را داشته و دارد. در عین حال تحولاتی که در مصر در رابطه با زنان به وقوع پیوسته همچون دیگر مواردی بوده است که در سایر کشورهای عربی نیز به وقوع پیوسته و بنابراین مصر آنها را منعکس می کرده و گاه پیشرو بوده است. بخش سوم نخست پیشرفت های حاصل از تحول اجتماعی برای زنان در طول قرن نوزدهم را شرح می دهد و تأثیر آن را بر تحولات و آرا در مورد زنان مورد بررسی قرار می دهد. سپس به بررسی نخستین منازعه ای می پردازد که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به موضوع زنان و حجاب در جهان عرب انجامید و در حقیقت ظهور گفتار جدیدی درباره زنان را به دنبال داشت که در اینجا گفتار حجاب خوانده می شود و در آن مباحث فرهنگ و طبقه، و امپریالیسم و ناسیونالیسم با بحث زنان گره خوردند. عناصر سیاسی و استدلالی ای که گفتار جدید را به وجود آوردند و مجادله حول طبقه و فرهنگ را رقم زدند، نیز تحلیل خواهد شد.

مابقی فصول تأثیر تحولات اجتماعی اقتصادی قرن بیستم را بر زنان بررسی می کند و سپس به پیدایش و تکامل گفتارهای فمینیستی می پردازد. بخش سوم با پرداختن به زمینه های اجتماعی «بازگشت حجاب» و تحلیل مبانی اجتماعی و فکری شکلگیری دیدگاه های گوناگون در باره اسلامگرایی و پوشش اسلامی و نیز تحلیل تمایز میان زنان فمینیست و آنهایی که پوشش اسلامی را می پذیرند، خاتمه می یابد.[۶]

اشاره به جهان غرب با عنوان «جهان مسیحی» یا «جهان مسیحیت» معمول نیست؛ مگر اینکه مقصود برجسته کردن میراث مذهبی آن باشد، در حالی که در مورد خاورمیانه اسلامی هیچ اصطلاح مشابه غیر قومی و غیر مذهبی در کاربرد روزانه انگلیسی وجود ندارد و اصطلاحات اسلامی و اسلام در « جهانِ اسلام» نیز عموماً برای اشاره به آیین هایی هستند که میراث تمدنی اسلامی هستند و مشخصاً برای اشاره به آیین اسلام به کار می روند. در کاربرد این واژه قصد من این نبوده که تمدن «اسلامی» خاورمیانه یا مردمانش را ذاتاً یا به طور لایتغیر از دیگر تمدن ها یا مردمان

مذهبی تر بدانم.

ساختار این کتاب بیانگر آن است که گروه های قومی و مذهبی غیر مسلمان همانقدر به خاورمیانه تعلق دارند و در فرهنگ آن نقش اصلی را داشته اند که مسلمانان. هدف از تمرکز بر اسلام و بر اجتماعات اسلامی صرفاً بیانگر پرداختن به سنت مسلط در خاورمیانه بوده است و به هیچ وجه دال بر این نیست که خاورمیانه فقط اسلامی است یا باید باشد. اگر چه به بحث اقلیت ها به طور خاص پرداخته نشده است امّا، مسأله اقلیت ها پیوند مفهومی نزدیکی با مسأله زنان دارد. در اندیشه اسلامی جریان غالب، زنان نیز مانند اقلیت ها متفاوت از مردان مسلمان تعریف می شوند و از حقوق قانونی کمتری برخوردارند.[۷] بر خلاف مردان غیر مسلمان که می توانند با اسلام آوردن به طبقه مسلط بپیوندند، غیر بودن و فرودستی زنان لایتغیر است.

البته تفاوت های طبقاتی، قومیتی، و فرهنگ بومی قطعاً تجارب زنان را محدود می کنند و به شیوه های خاص زنان را تحت تأثیر گفتارهای جامع جنسیت در جوامع خود قرار می دهند. با توجه به بحث های داغ فعلی و تفاسیر متعدد در باره «چیستی» و «کیستی» زن و بی آنکه به هیچ رو منکر نقش بنیادین این متغیر ها شوم، باید یادآور شوم که طبق تعریف، این مطالعه در باب گفتارها در مورد زنان در جوامع عرب مسلمان و در باب تواریخی است که خاستگاه این گفتارها محسوب می شوند و در آن «زنان» کسانی هستند که در جوامع مورد مطالعه به عنوان زن تعریف می شوند و کسانی که قواعد قانونی و فرهنگی بر اساس این تعاریف بر آنها اِعمال می شود. آنها به قول نانسی کات در تعبیری که از مری بِرد وام گرفته، « هر کار بکنند، از زن بودن گریزی ندارند.»[۸]

یادداشت ها

۱. Wiebke Walter, *Women in Islam*, trans. C.S.V. Salt (London: George Prior, 1981)

۲. Ira Marvin Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)

۳. برای یک گزارش واضحتر از تحلیل جنسیت در تحقیقات تاریخی بنگرید به:

Joan W.Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis,” *Amersican Historical Review* 91, no. 5 (1986): 1053-57.

۴. Lapidus, *History of Islamic Societies*, 3

The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari (in Arabic and English), 9 vol., trans. Muhammad M. Khan (Medina: Dar al-fikr, 1981), 7:80.

۵. برای مثال بنگرید به :

Fuad Ajami, *The Arab Predicament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 13-15

۶. در مورد موقعیت اقلیت ها بنگرید به

Ernard Lewis, *The Jews in Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1984)

۷. حتی فقه به آنگونه که در صدر اسلام صورتبندی شد در مواقعی میان زنان بر حسب طبقه تمایز قائل می شد و برای مثال به شوهران اجازه می داد که زنانی را که بسته به درجه سختی آنها مطابق با طبقه شان بزنند. اما زن به هر طبقه ای هم وابسته بود، نمی توانست شوهر را بزند.

۸. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990)

به ویژه فصل ۱، بحثی دارد در مورد مشکلات نظریه فمینیستی که ذاتی تحلیل هایی هستند که بر حسب مقوله «زنان» انجام شوند.

Nancy F.Cott, *The Grounding of Modern Feminism* (New Haven: Yale University Press, 1987), 5

بخش اول

خاورمیانه پیش از اسلام

فصل ۱ بین النهرین

به نظر می رسد انقیاد زنان در خاورمیانه کهن با ظهور جوامع شهری به ویژه ظهور دولت های باستانی نهادینه شد. بر خلاف نظریه های مردسالار که معتقدند موقعیت اجتماعی فرودست زنان ریشه در زیست شناسی و «طبیعت» دارد و لذا از زمانی که نوع بشر به وجود آمده، وجود داشته است، اسناد باستان شناسی حاکی از آن است که زنان پیش از ظهور جوامع شهری از احترام زیادی برخوردار بوده اند و با پیدایش مراکز شهری و دولت–شهرها دچار افول موقعیت شدند. باستان شناسان برای اثبات موقعیت فرادست و بنا بر استدلال برخی مسلطِ زنان اغلب به شاتال هُیوک[۱] سکونتگاه نوسنگی در آسیای صغیر در حدود ۶۰۰۰ قبل از میلاد ارجاع می دهند. در این سکونتگاه بخش اعظم الواح مدفون در زیر خاک در خانه هایی یافت شده اند که زنان در آن ساکن بوده اند، و نقاشی ها و تزئینات روی دیوارهای معابد شخصیت های مؤنث را ترسیم کرده اند. [۲]به علاوه شاتال هیوک تنها فرهنگ ابتدائی این منطقه نیست که مدارکی دال بر ممتاز بودن موقعیت زنان در اختیار ما می گذارد. یافته های باستانشناسی حاکی از آن اند که فرهنگ های سرتاسر خاورمیانه در عصر نوسنگی و در برخی مناطق تا هزاره دوم پیش از میلاد مقدس مادر– الهگان را می شمردند. همچنین مطالعه فرهنگ های کهن منطقه نشان دهنده آن است که برتری شخصیت الهه و موقعیت فرادست زنان قاعده بوده است؛ نه استثنا. برای مثال در بین النهرین، ایلام، مصر، و کرِت و در میان یونانیان، فینیقی ها و دیگران.[۳]

گمان برخی از نظریه پردازان از جمله نظریه پردازان فمینیست بر این است که مردسالاری پیش از ظهور جوامع شهری پدید آمد. نظریه ها در مورد علت پیدایش آن فراوان است. نظریه گِردا لِرنِر از مطرح ترین نظریه های فمینیستی است. به نظر او اهمیت ازدیاد جمعیت و فراهم آوردنِ نیرویِ کار در جوامع ابتدائی منجر به سرقت زنان می شد و بدین ترتیب جنسیت[۴] و توان زاد و ولد زنان به نخستین نوع «مالکیت» بدل شد که قبایل بر سرش به رقابت برخاستند. بدین ترتیب فرهنگ های جنگجویانه مردسالار پدید آمدند.[۵]

نخستین مراکز شهری خاورمیانه مابین ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ پیش از میلاد در بین النهرین در دره های رودخانه های دجله و فرات در نیمه جنوبی عراق امروزی پدید آمدند. ساکنان این منطقه عُبَیدی ها بودند که آبادی نشین هایی را بنا کردند که به مراکز شهری سومر بدل شد و بعد چادرنشینان سامی سوریه و صحاری عربستان که در اعصار بعدی همواره تفوق داشتند، بدانجا نفوذ کردند. سومری ها حوالی ۳۵۰۰ ق.م (احتمالاً از آسیای جنوب غربی) به این منطقه رسیدند و در دوره بعدی دست بالا را پیدا کردند. کتابت اختراع شد، مراکز شهریِ پیچیده رشدکردند و دولت- شهرها پدید آمدند. جنگ های متعددی میان دولت-شهرها درگرفتَ که با افول قدرت سومر (حدود ۲۴۰۰ ق.م) معدودی از آنها توانستند غلبه یابند.

رشد جوامع شهری پیچیده و اهمیت فزاینده رقابت نظامی، سلطه بیشتر مردسالاری را به دنبال داشت و به جامعه طبقاتی ای انجامید که در آن نخبگان نظامی و نخبگان معابد، طبقات ثروتمند بالا را به وجود آوردند. خانواده پدرسالار که به منظور تضمین اصل و نسب پدریِ وارثان مالکیت و نظارت بر زنان توسط مردان شکل گرفت، نهادینه و مدون شد و از پشتیبانیِ دولت برخوردار شد. جنسیت زنان به مالکیت مردان در آمد؛ نخست به مالکیت پدر و سپس شوهر. پاکدامنی جنسی زن و به ویژه بکارت او قابل چانه زنی و به لحاظ اقتصادی دارایی ارزشمندی به حساب آمد. برخی استدلال کرده اند که روسپیگری و تحمیل حریم های غیر قابلِ عبور میان زنان و همسران «محترم» و زنانی که به لحاظ جنسی برای هر مردی در دسترس بودند، از اینجا پدید آمد. پیچیدگی و تخصصی شدن فزاینده جامعه شهری و رشد جماعات متشکل از صنعتگران و بازگانان و کارگران کشاورزی، با تسهیل طرد زنان از اغلب حرفه ها به انقیاد هر چه بیشتر آنها کمک کرد. این طردِ افول بیشتر سهم اقتصادی زنان و در نتیجه موقعیت آنها را به دنبال داشت. افول موقعیت زنان نهایتاً با افول الهگان وَ ظهور برتری خدایان همراه بود.[۶]

با غلبه پی در پی دولت-شهرهای متفاوت بر منطقه بین النهرین، قوانین مسلط بر خانواده پدرسالار تغییر کرد و به طور فزاینده ای نسبت به زنان خشن تر و محدودکننده تر شد. برای مثال قوانین حمورابی (حدود ۱۷۵۲ ق.م) زمانی را که یک مرد می توانست همسر یا فرزندانش را گرو بگذارد، به سه سال محدود کرد و صریحاً زدن یا تعدی به زن را ممنوع می کرد. اما قوانین متأخر آشور (حدود ۱۲۰۰ ق.م) این اقدامات حفاظتی را ملغی کرد و آشکارا کتک زدنِ گروگان، سوراخ کردن

کردن گوش ها و کندن موها را جایز شمرد.[۷] قانون آشور به شوهر هم اجازه می داد هنگام تنبیه «موی زن را بکشد، گوش او را ببُرد یا بپیچاند و در عین حال بی گناه شناخته شود» (قوانین آشور، ۱۸۵). همچنین در قانون حمورابی مردان می توانستند با سهولت زنان خود را طلاق دهند؛ به ویژه اگر بچه دار نمی شدند، اما می بایست جریمه بپردازند که «دیه طلاق» نامیده می شد، و ملزم بودند جهیزیه زن را به او بازگردانند. در نسخه اصلی قوانین متأخر آشور ظاهراً به شوهر اجازه داده شده بود که تصمیم بگیرد که آیا زن پس از طلاق می تواند چیزی دریافت کند یا خیر. «اگر آقا بخواهد زنش را طلاق دهد، اگر بخواهد می تواند به او چیزی ببخشد، اما اگر نخواهد، لازم نیست چیزی به او بدهد؛ او باید دست خالی خانه را ترک کند» (۱۸۳). بنابر قوانین حمورابی زنان به سختی می توانستند طلاق بگیرند. طبق این قوانین، «اگر زنی آنقدر از شوهرش متنفر می شد که اعلام کند تو دیگر مرا نخواهی داشت، پیشینه او باید در شورای شهر خودش مورد بررسی قرار می گرفت و چنانچه عفیف بوده و مرتکب خطایی نشده بود؛ حتی در صورت غیبت شوهر از خانه و تحقیر شدید او، آن زن بی آنکه سرزنشی متوجهش باشد، می توانست جهیزیه خود را برداشته و به خانه پدرش برود.» اما حتی تقاضای طلاق نیز خطرناک بود. اگر شورا در بررسی در می یافت که « او عفیف نبوده بلکه پرسه زنی می کرده و لذا از خانه اش غفلت کرده و شوهرش را تحقیر کرده، می بایست آن زن به آب انداخته می شد» (قوانین حمورابی، ۱۷۲).

در هر حال، در سرتاسر دوره دولت–شهری متعاقب آن، قدرت و اقتدار منحصراً در اختیار شوهر و پدر بود که همسر و فرزندان باید از او اطاعت مطلق می کردند. در متنی متعلق به اواسط هزاره سوم پیش از میلاد گفته شده اگر زنی با شوهرش مخالفت کرد، می توان دندان هایش را با خشت داغ خرد کرد و قوانین حمورابی حکم می کردند که اگر پسری با پدرش مخالفت کرد، باید دستانش بریده شود (قوانین حمورابی، ۱۷۵).[۸] رئیس خانواده می توانست فرزندانش را به عقد ازدواج در آورد یا دخترانش را تقدیم خدایان کند که در این صورت دختر کاهنه می شد و با دیگر کاهنه ها در معبد اقامت می کرد. پیشتر ذکر شد که او حق داشت همسر یا فرزندانش را برای بازپرداخت دیون گرو بگذارد و چنانچه از پس پرداخت دیون بر نمی آمد، آنها به بردگان گرویی تبدیل می شدند. ذهنیت نهفته در پس بسیاری از این قوانین این بود که حقوق مرد و قدرت او بر زن، فرزندان و بردگان مطلق است. البته شوهر نمی توانست آنها را بی دلیل بکشد ولی اگر بدهکار بود یا مجازاتی متوجه او می شد، می توانست آنها را به جای خود بگذارد.[۹] برای مثال چنانچه طلبکاری با بدرفتاری، فرزند گرویی بدهکار خود را می کشت، مجازات طلبکار (در قوانین حمورابی) کشتن فرزند خود او بود–یعنی پسر باید هزینه جنایات پدر را می پرداخت (قوانین حمورابی، ۱۷۰). به همین ترتیب، طبق قوانین آشور اگر تجاوزی صورت می گرفت، مجازات متجاوز متأهل «هتک حرمت» از زن خود او و برای همیشه جدا کردن زن از او بود. همچنین قوانین آشور حاکی از آن اند که از نظر مفهومی تجاوز به باکره جنایت تلقی می شد زیرا بیش از همه لطمه اقتصادی به پدر قربانی وارد می کرد. مجازات متجاوز غیر متأهل آن

بود که بهای باکره را بپردازد و با زنی که به او تجاوز کرده، ازدواج کند (قوانین آشور، ۱۸۵).

ازدواج ها به استثنای خاندان سلطنت عمدتاً تک همسری بودند؛ البته افراد عادی نیز در صورت بچه دار نشدن زن اول می توانستند زن دوم یا صیغه اختیار کنند. در هر حال، مردان مجاز به برقراری روابط جنسی با بردگان و فواحش بودند. اما ارتکاب زنا از سوی زن (و شریک او) مجازات مرگ داشت. البته مطابق قوانین حمورابی شوهر مختار بود که زن را زنده بگذارد (قوانین حمورابی، ۱۷۱). اگر پدر، فرزندان صیغه را از آن خود می دانست، آنها مجاز بودند همچون فرزندان زن رسمی از سهم برابر در ارث برخوردار شوند؛ اما اگر پدر آنها را فرزند خودش نمی دانست، آنها و مادرشان پس از فوت پدر آزاد می شدند (۱۷۳). خاندان سلطنتی اغلب حرمسراهای بزرگی متشکل از همسران صیغه ها داشتند؛ گرچه به طور قابل ملاحظه ای از حرمسراهای ساسانیان فارس کوچکتر بودند که از ۲۲۴ تا ۶۴۰ میلادی و درست پیش از فتوحات مسلمانان در این منطقه حکم می راندند. برای مثال حرمسرای شاه ساسانی (خسرو اول، ۵۳۱-۵۷۹ میلادی) کمی پیش از فتوحات مسلمانان متشکل از دوازده هزار زن بود.[۱۰]

قواعد مربوط به حجاب- که مشخص می کرد کدام زن باید محجبه باشد و کدام نباشد- به دقت و تفصیل در قوانین آشور بیان شده است. همسران و دختران «آقا» می بایست محجبه باشند؛ صیغه هایی که اربابشان را همراهی می کردند، می بایست محجبه باشند؛ کسانی که پیشتر «روسپی مقدس» بودند و اکنون متأهل بودند، می بایست محجبه باشند؛ اما فواحش و بردگان اجازه نداشتند محجبه باشند. اگر زنی در حین داشتن حجابِ غیر قانونی گیر می افتاد، به مجازات چوب خوردن، قیر اندود شدن سر، و بریده شدن گوش ها مَحکوم می شد (قوانین آشور، ۱۸۳). گردا لرنر قوانین در این مورد را به تفصیل بررسی کرده و ما این بصیرت را مدیون او هستیم که حجاب نه تنها برای متمایز کردن طبقات بالا، بلکه اساسی تر از آن برای متمایز کردن زنان «محترم» و آنها که در دسترس عموم قرار داشتند، بود. یعنی حجاب زنان را بر اساس فعالیت جنسی شان طبقه بندی می کرد و به مردان علامت می داد که کدام زن تحت الحمایه مرد قرار دارد و کدام مناسب شکار است. تحلیل لرنر همچنانکه او در ادامه اشاره می کند، مشخص می کند که اولاً، تقسیم زنان به «محترمه» و «بدنام» برای نظام پدرسالار، حیاتی است و دوم اینکه زنان در سلسله مراتب طبقاتی بر اساس رابطه (یا فقدان آن) با مردانی که حامی آنها هستند و نیز بر اساس فعالیت جنسی شان جای می گیرند و نه همچون مردان بر اساس شغل و رابطه شان با تولید.[۱۱]

به رغم فرودستی مفهومی آشکار زنان که در قوانین حاکم بر خانواده پدرسالار مدون شده است، زنان طبقات بالاَ از موقعیَت و حقوق و مزایای قانونی بالایی برخوردار بوده اند. در واقع زنان همه طبقات در نظام های قانونی مورد بحث غالباً از حقوقی همچون مالکیت و دخل و تصرف در اموالی که به نام خودشان بوده، عقد قرارداد، و شهادت برخوردار بوده اند.[۱۲] همانطور که لرنر و دیگران استدلال کرده اند، موقعیت برتر و حقوقی اقتصادی زنان خویشاوند و وابسته در تضاد با

نظام پدرسالار نبوده است، بلکه با تأسیس قدرت از طریق یک «بوروکراسی پدرتبار» در خدمت منافع پدرسالارانِ حاکم بوده است. لرنر می نویسد، حفظ قدرت «بستگی داشت به گماردن اعضای خانواده در مناصبِ پایین اما مهم قدرت. این اعضا... غالباً زنان یعنی همسران، زنان صیغه ای، یا دختران بودند... بدین ترتیب بود که نقش «همسر به عنوان جانشین» پدید آمد.» این زنان بر وقایع اعمال نفوذ می کردند و بر مردان و زنان طبقات پایین تر اقتدار واقعی داشتند و حتی می توانستند همچون ملکه سمیرامیس بابل، همسرشامشی آداد (۸۱۰-۸۲۴ ق.م)، و نقیه همسرِ سناخریب (۶۸۱-۷۰۴ ق.م) فرمانروا شوند. اما همانطور که لرنر تأکید می کند قدرت آنها کاملاً به مردانی بستگی داشت که به آنها وابسته بودند.[۱۳]

مضاف بر ازدواج با سایر اعضای گروه نخبه و تحصیل قدرت و نفوذ بر زندگی عمومی و اقتصادی از رهگذر موقعیت نَسَبی یا سببی، زنان طبقات بالا نیز می توانستند به عنوان کاهنه (نَدیتو) یا خدمتگزار خدایان نقش مهمی در زندگی اقتصادی و قانونی ایفا کنند. زنانی که عمدتاً از طبقات بالا بودند، از کودکی توسط پدرانشان به عنوان ندیتو تقدیم خدایان می شدند. آنها نه تنها ثروتمند بودند، بلکه از دیگر زنان نیز از این جهت که می توانستند «همچون پسر» ارث ببرند، و دارایی شان در هنگام مرگ به خانواده پدرسالار باز می گشت، ممتاز می شدند. آنها تجارت می کردند، زمین و خانه اجاره می دادند، برده می خریدند، قرارداد می بستند، وام می دادند، و جز اینها. ندیتوها با یکدیگر در آسایشگاه های دِیر مانند زندگی می کردند. ازدواج ندرتاً در میانشان صورت می گرفت، اما ممنوع نبود.[۱۴]

نهاد ندیتو علاوه بر ایفای نقش مهم در زندگی اقتصادی و اجتماعی و تضمین بقای دارایی در خانواده پدرسالار، با تحکیم پیوندهای میان نخبگان و روحانیتِ معابد، آشکارا در خدمت منافع طبقه حاکم قرار داشت.

قوانینی که به زنان حق مالکیت می داد و آنها را مجاز به عقد قرار داد، شهادت، و تجارت می کرد، زنان سایر طبقات را نیز منتفع می کرد. زنان به عنوان کوزه گر، بافنده، ریسنده، آرایشگر، کارگر کشاورزی، نانوا، آوازه خوان، نوازنده، مستخدم و گاه حتی در شغل هایی مثل کتابت که نیازمند دوره های آموزشی مفصل بود، مشغول می شدند. اسناد حاکی از آن است که زنان می توانستند به خرید و فروش و اجاره، و خرید و فروش برده، شامل بردگانی که به عنوان روسپی برای اربابانشان به خدمت گرفته می شدند، مشغول شوند. در بین النهرین گاه برای اصلاح شروط ضمن عقد، عقد نامه به کار می رفت. برای مثال در مورد ازدواج آموساکال با یک روحانی (حدود ۱۷۳۷ ق.م) که برای او حقوق مساوی و مجازات های مساوی در طلاق در نظر گرفته شده بود. عقد نامه ها همچنین زن را از برده شدن بر اثر دیون شوهر مانع می شدند؛ هر چند قاعدتاً این مصونیت منحصر به طبقاتی می شد که از قدرت تحمیل چنین شروطی برخوردار بودند.[۱۵]

بسیاری از قوانین بین النهرین از مشابهت با قوانین عبری و نیز اسلامی برخوردارند و لرنر آنها را به طور خاص مورد بررسی قرار داده است. مشابهت های بارز با قوانین اسلامی عبارتند از: اعطای حق طلاق تقریباً انحصاری به مردان؛ مگر زمانی که در عقدنامه غیر از آن مصرح شده باشد و در احکام اسلاَمی به عنوان شروط ضمن عقد در برخی مکاتب فقهی برای زنان در نظر گرفته شده است، اعطای حق مالکیت و آزادی به صیغه های دارای فرزند و فرزندان آنها؛ و اعطای حق شهادت به زنان (حقی که در دوره بابل متأخر ملغی شد).[۱۶] اگر مورد اخیر را در نظر بگیریم، ظاهراً قوانین بین النهرین، دستکم در شکل ابتدائی نسبت به زنان بلندنظرتر بوده اند تا قوانین اسلامی یا بهتر است بگوییم با تفسیر سنتی از قوانین اسلامی، زیرا که بر طبق این قوانین شهادت دو زن برابر با یک مرد برابر است، در حالیکه در بین النهرین زن و مرد از نظر شهادت برابر بودند.

لازم به ذکر است که تمدن بین النهرین برای هزاران سال در حال رشد بوده و ظهور و افول مجموعه ای از فرهنگ ها و ملت های خاص–سومری، اَکدی، بابلی، آشوری– را در بر می گیرد که هر یک از آنها در پی یکدیگر غلبه یافته است. با اینهمه شعائر و قوانین مرتبط با زنان باید به طور جامع توسط محققان این تمدن کند و کاو شود و تا به امروز تنها لرنر در مورد مضامین نظری سازمان اجتماعی جنسیت به طور نظام مند تأمل کرده است. با اینهمه باید خاطر نشان کرد که اگرچه بسیاری از زنان به ویژه زنان برده و از طبقات فرودست بی تردید در معرض سبعیت غیر قابل ذکری بوده اند که قانون بر آنها روا می داشت، اما آثاری که از این تمدن به جای مانده گواه اشتراک، عشق و احساس میان شوهر و زن، و پدر و دختر بوده و همچنین حاکی از آن است که این کیفیت ها در فرهنگ مورد ستایش بوده و پاس داشته می شدند. هنرمندان، زوج های عاشقی را که «آرام و دست در دست در کنار یکدیگر ایستاده یا یکی از آنها بازو بر شانه دیگری انداخته» ترسیم کرده اند. نامه هایی که زن و شوهر در فراق به یکدیگر نوشته اند نیز گواه تعهد آنها به یکدیگر است. برای مثال اسناد به جا مانده که در آنها شوهر پس از ذکر دلایل قید می کند، «زن به او اهمیت داده و برایش کار کرده است»؛ اسناد دیگری هم معیشت زن را در صورت مرگ زودرس مرد تضمین کرده یا در عباراتی از او در برابر دعاوی اقوام و فرزندان حمایت می کنند.[۱۷]

در ۵۳۹ قبل از میلاد کوروش شاه هخامنشی، بابل و بخش اعظم بین النهرین، سوریه، و دیگر مناطق خاورمیانه را به تصرف در آورد. از این تاریخ تا فتوحات اسلام در ۶۴۰ میلادی منطقه به دست اسکندر و سپس پارت ها افتاد و نهایتاً باز به بخشی از امپراتوری ساسانی تبدیل شد که از ۲۲۴ میلادی تا فتح اسلام حکمفرما بود. تحولات فرهنگی و اجتماعی ناشی از این هجوم های پی در پی عمدتاً شکل مقطعی داشت، اما به تدریج شعائر بومی با شعائر فاتحان در هم آمیخت و جا افتاد.

هرچند معلومات اندکی در مورد زنان در دوره هجوم های پی در پی وجود دارد، اما دست به دست شدن شعائر حاصل از این هجوم ها منجر به افول وضعیت زنان و رواج گسترده تر نگرش های

منفی درباره زنان شده است. برای مثال آ. اِل، اوپنهایم بر افول وضعیت زنان به عنوان یکی از «نکات کلیدی» پس از فتح بین النهرین به دست ایرانیان تأکید می کند؛ زنان دیگر نمی توانستند شهادت بدهند. از جمله محدودیت های جدیدی بر مشارکت آنها در مبادلات قانونی شوهران شان وضع شد.[۱۸] زندگی خاندان سلطنتی نیز حاکی از این است که فتوحات پی در پی و تبادلات فرهنگی متعاقب آن که در خاورمیانه و مناطق مدیترانه ای از حدود اواسط هزاره نخست قبل از میلاد تا دوره فتوحات اسلامی در جریان بوده به افول وضعیت زنان و گسترش رویه هایی منجر شده است که بی ارزش شدن بیشتر زنان را به دنبال داشته است. برای مثال اسکندر پس از شکست دادن داریوش در ۳۳۳ قبل از میلاد وسعت حرمسرایش را بسیار گسترش داد. در حرمسرایی که او از تصرف داریوش در آورد، مادر و همسر شاه هم بودند که هر یک از آنها کالسکه مخصوص به خود را داشتند و گروهی از زنان سوار بر اسب در پشتشان، آنها را همراهی می کردند. پانزده کالسکه فرزندان شاه، پرستاران، و تعداد زیادی از خواجگان و کالسکه های بیشتری تعداد ۳۶۵ صیغه داریوش را حمل می کرد. در این زمان رسم جداسازی جاری بود و کالسکه هایی که زنان را حمل می کرد، می بایست رو بسته باشد. از اینرو اسکندر قاعدتاً به تقلید از فرمانروایی که شکستش داد، حرمسرایی دقیقاً با همان تعداد صیغه های داریوش، به همراه تعدادی از خواجگان که «به جای زنان در حرمسرا به کار گرفته می شدند»، ایجاد کرد. اندازه حرمسرای سلطنتی چنان بزرگ شد که در دوره ساسانیان که تعداد صیغه ها به هزاران رسید، حرمسرایی متشکل از ۳۶۵ صیغه، معمولی و بنا بر توصیف یک محقق «محقرانه»[۱۹] به نظر می آمد. بدین ترتیب در پی فتوحات مسلمانان، رسم داشتن حرمسراهای بزرگ در میان خانواده های سلطنتی نیز به مسلمانان منتقل شد.

تبادل شعائر تنها منحصر به خانواده سلطنتی و نخبگان نبود. البته تنها این طبقات از توان ایجاد حرمسراهای بزرگ که زیر نظر خواجگان اداره می شد، برخوردار بودند. حجاب و خانه نشین کردن زنان نیز در سرتاسر منطقه شیوع یافت و نوع نگاه به زن و بدن هم که از جمله پیدایش حس شرم از بدن و سکسوالیته را به همراه داشت، به عادت های اجتماعی بدل شد. در قرون نخستین مسیحیت، طرد زنان حتی در معماری نیز محقق شد و ساختمان یا محوطه ای برای سکونت زنان در نظر گرفته شد که خواجگان از آن محافظت می کردند. حجاب و عقیده به پنهان نگهداشتن زنان از نظرها نیز به ویژگی زیست طبقات بالا در خاورمیانه مدیترانه ای، عراق و ایران تبدیل شد. اما این نگرش ها و رویه ها همانقدر در سرزمین های شمالی مدیترانه از جمله در بیزانس رایج بود که در جنوب. شیوع آنها را در سپیده دمان مسیحیت را نمی توان آنطور که غالباً تصور می شود، صرفاً به ایرانیان نسبت داد. بلکه به نظر می رسد شیوع آنها نمایانگر آمیزه ای از نگرش ها و رویه های یکسانی باشد که از فرهنگ های گوناگون پدرسالار منطقه برمی خاست. فرهنگ بین النهرینی، ایرانی، یونانی، مسیحی، و نهایتاً فرهنگ اسلامی هر یک به سهم خود به پیدایش رویه هایی که زنان را به انقیاد در آورده و بی ارزش کردند، کمک کردند و هر یک از آنها نیز ظاهراً نظارت بر زنان و تحقیر آنها را از همسایگانش وام گرفته است. به نظر می رسد تبادل فرهنگی بیش از همه به

انباشت و تقویت این ایده ها در سر تاسر منطقه و در نهایت به تفوق دیدگاهی منجر شده است که در آن زن از حیث انسانی ساقط شد و به موجودی تماماً و منحصراً زیست شناختی، و مظهر هستی جنسی و تناسلی تبدیل شد.

شیوع رویه های زاد و ولدی و انقیاد آور و رواج ایده های زن گریز در این زمان در منطقه شگفت آور است. همچنین جای تعجب دارد که برعکس، نگرش هایی که ظاهراً انسانیت زن و توانایی او را به رسمیت می شناختند که در فصل ۲ مورد بحث قرار خواهند گرفت رواج نیافتند و از آنها الگوبرداری نشد و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر انتقال نیافتند. در واقع، حتی در یک فرهنگ خاص، یعنی بین النهرینی، یونانی، مسیحی، و اسلامی هم ظاهراً این ایده های انسانی تر در مورد زنان وجود داشت، اما رو به زوال بودند و آن ایده هایی که بر نظارت مردان افزوده و تحقیر کننده زنان بودند، دائماً رو به رشد بودند. این جوامع و باورهایی که می پروراندند، قدرت انقیاد آوری را در این دوره و در این منطقه هم بر تاریخ غرب و هم بر خاورمیانه اعمال کرده و می کنند.

در تحقیق حاضر جامعه ساسانی که منطقه عراق و ایران را در بر می گرفت، از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا مسلمانان آن را تسخیر کرده و مستقیماً وارث فرهنگ و نهادهایش شدند. پس از فتح ایران، شعائر اعراب تازه وارد و جامعه ایرانی با یکدیگر ادغام شد و جامعه اسلامی جدیدی را به وجود آورد که در عراق شکل گرفت. این جامعه نقشی کلیدی در شکلگیری قوانین و نهادهای اسلامی که بسیاری از آنها تا به امروز پابرجا هستند، ایفا کرد.

آداب و رسوم سلطنتی پارس در هنگام نخستین فتح بین النهرین توسط پارسیان همچنان رایج بود و در دوره ساسانیان پیچیده تر هم شد. حرمسراها بسیار گسترش یافت. هم نخبگان و هم خاندان سلطنتی حرمسراهایی داشتند که وسعت آنها معرف مکنت و قدرت مالکین بود. [۲۰]رسم هخامنشی فرستادن زنان از شهرستان ها به حرمسرای شاه در دوره ساسانی نیز مقبولیت داشت و استمرار یافت. بعضی از شاهان برای دستچین کردن زنان، ویژگی های مورد نظر در مورد زیبایی ایده آل را در سرتاسر قلمرو خود توزیع می کردند. یکی دیگر از رویه های انتقال یافته از عصر هخامنشی دستکم به دوره ساسانی متقدم، ازدواج با محارم بود که در آن یک مرد می توانست با خواهر، دختر، یا حتی مادرش ازدواج کند. این پیوندها «نه تنها تحمل می شد، بلکه در واقع عملی نیک و بسیار پسندیده و حتی مؤثر در برابر نیروهای شیطانی تلقی می شد.»[۲۱]

آیین رایج در میان طبقات بالا، زرتشتی گری بود که آیینی یکتاپرست متعلق به هزاره نخست پیش از میلاد است. در دوره ساسانی زرتشتی گری، به لحاظ قدرت و دامنه نفوذ، رشد کرد و نهایتاً به مذهب دولتی تبدیل شد. این آیین قواعد حاکم بر مناسبات میان زن و مرد را در میان طبقات بالا تنظیم می کرد. خانواده پدرسالار که مورد تأئید این دستگاه بود، دستکم در این دوره از تاریخ خود، زنان را به اطاعت کامل از شوهر فرا می خواند. زن باید می گفت، «در همه زندگی ام در اطاعت از شوهر کوتاهی نخواهم کرد» و اگر چنین نمی کرد، محکوم به طلاق بود. همچنین می بایست

« صبح به صبح هنگام برخاستن از خواب، خود را به شوهر عرضه کرده و نُه بار... با بازوان گشوده... به او کرنش کند و سلام بگوید، همانطور که مردان برای اورمزد نماز می گذارند.»[۲۲] زادنِ یک وارث مذکر یک حُکم مذهبی بود و ترتیبات گوناگونی برای ازدواج وجود داشت که معرفِ اهمیت وارث مذکر برای مرد بود. چنانچه مرد وارث مستقیمی نداشت، دختران یا سایر خویشاوندان مؤنث او باید برایش وارث مذکری می زادند. لذا دختر مردی که از خود فرزند مذکری به جای نمی گذاشت، می بایست به ازدواجی تن دهد که در آن فرزند، به ویژه فرزند مذکر به پدر یا خانواده پدر سالارِ پدری تعلق داشت.[۲۳] در چنین ازدواجی زن از حقوق مادی کمتری نسبت به ازدواج پادشا زنی[۲۴] برخوردار بود که در آن فرزندان متعلق به شوهر بودند. به همین ترتیب بیوه مردی که وارثی نداشت و همچنین زنی که در کودکی به نامزدی مردی در آمده بود، در صورت فوت آن مرد، باید به ازدواجی تن می دادند که در آن فرزندان متعلق به خانواده شوهر متوفی بودند. آنها نیز از حقوق پادشازنان که تنها نصیب زنانی می شد که سزاوار سروری خاندان بودند، بی بهره بودند. یک مرد می توانست همسرش را بدون رضایت او به مرد دیگری وام دهد. شرایط وام در عقد ازدواج مشخص می شد.[۲۵] این رسم به ویژه زمانی توصیه می شد که مردی که زنش فوت کرده بود، هنوز از توانایی ازدواج دوباره برخوردار نبود، اما محتاج زنی بود که به او خدمات جنسی ارائه کند و از فرزندانش مراقبت به عمل آورد. فرزندان حاصل از این ازدواج بر اساس این باور که زن «مزرعه شوهر است... هر چه در آن رشد کند به مالکش تعلق دارد؛ حتی اگر او خود در آن چیزی نکاشته باشد، متعلق به شوهر اول زن بود.»[۲۶] فقهای ساسانی قرض دادن را عملی «برادرانه» تلقی می کردند که «در همبستگی با یک عضو جامعه به عنوان وظیفه آیینی مقدس بود»[۲۷] بر اساس فقه زرتشتی، شوهر پس از ازدواج حق مالکیت بر دارایی زن را به دست می آورد؛ مگر آنکه در عقد نامه چیز دیگری قید می شد. چنانچه زن از شوهر اطاعت نمی کرد، حتی حقوق مشخص شده در عقدنامه را نیز از دست می داد. عدم تمکین می بایست در دادگاه به اثبات می رسید، سپس دادگاه «گواهی عدم تمکین» صادر می کرد. زن از دارایی پدر آنچه را که سهم او بود، ارث می برد، هر چند که شوهرش حق استفاده از آن را داشت؛ اما اگر زن بی آنکه فرزندی از خود به جای گذارد، فوت می کرد، مایملکش به خانوده پدری بر می گشت. پادشا زنی که بیوه می شد، می توانست از مایملک شوهرش برابر با پسرانش ارث ببرد. در صورت بیوه شدن، او تحت سرپرستی پسر بزرگ یا نزدیکترین خویشاوند شوهر متوفی قرار می گرفت.[۲۸]

طلاق، عموماً به توافق طرفین نیاز داشت؛ مگر آنکه زوجه به دلیل سوء رفتار مقصر شناخته می شد که در این صورت به رضایت او نیازی نبود. چنانچه زنی قرار بود برای پدر یا برادر یا دیگر خویشاوند مذکرش وارثی بزاید، در این صورت می بایست با خویشاوند آن مرد ازدواج می کرد. در این صورت طلاق او از شوهر قبلی اش اجباری بود[۲۹] البته محققان در این مورد که این ازدواج اجباری بوده توافق ندارند، زیرا اگر چه زن می بایست برای انجام وظیفه از شوهر فعلی خود طلاق می گرفت، اما اجبار او به ازدواج بدون رضایتش در تناقض با آیین بود.[۳۰] نظام طبقاتی متصلب

زرتشتیان در نظارت بر ازدواج و موقعیت زنان در ازدواج هم نقش مهمی ایفا می کرد. تمایزات طبقاتی به صورت متصلب برقرار بود و حتی مشخص می کرد که چه کسی می تواند ابریشم بپوشد و کدام نمی تواند. بر همین منوال زنان می بایست در طبقه اجتماعی خود ازدواج می کردند.

عناصر این قواعد زرتشتی حکایت از آن دارد که باور بر این بود که زنان جایی میان شخص و شیء را اشغال می کنند. شاهد اینکه زنان را می شد به صورت قانونی برای خدمات جنسی و دیگر موارد قرض داد. گزارشی از جنبش مزدکی که در ایران دوره ساسانی رخ داد، نیز حاکی از این است که زنان به یک معنا هم شیء و هم شخص به حساب می آمدند. مزدکی گری جنبشی آیینی بود که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی رشد کرد. مردمی و برابری طلب بود و توزیع عادلانه ثروت و « الغای محدودیت ها برای انباشت زنان و ثروت در دست طبقات ممتاز را موعظه می کرد.»[۳۱] آنطور که طبری مورخ عرب[۳۲] گزارش می کند، پیروان این جنبش اعلام کردند، «خداوند وسایل معاش را... بر زمین ایجاد کرده تا مردمان میان خود به طور برابر تقسیم کنند، به نحوی که هیچیک از آنها نتواند بیش از سهمش داشته باشد»، و لذا «بسیار ضروری است که انسان از ثروتمندان بگیرد و به فقرا ببخشد تا در ثروت برابر شوند. هر کس دارایی مازاد اعم از زن و چیزهای دیگر دارد، حقی بیش از دیگری بر آن ندارد.» از آنجا که گزارش هایی که از باورهای مزدکی به عمل آمده، از آنِ خود آنها نیست، بلکه بیشتر از منابعی سرچشمه می گیرد که با آن خصومت داشته اند و گزارش َهای خود آنها در طی تعقیب و آزارشان نابود شده است و به همین دلیل از طریق یک تمدن دیگر به ما رسیده است، نمی توانیم به طور قطع یکسان بودن زنان و اشیاء به عنوان باوری مزدکی را مورد تأئید قرار دهیم.[۳۳]

حتی اگر اندیشه مزدکی را کنار بگذاریم، باز هم تلقی از زنان به عنوان چیزی میان اشیاء و اشخاص، ذاتیِ قوانین زرتشتی است که همانطور که ذکر شد، بر زنان اِعمال می شد. محققی اشاره کرده است که َدر ایران ساسانی بردگان «جزو اشیاء بودند»، اما به دلَیل تناقض هایی که در فقه ساسانی پدید می آمد، تا حدی به عنوان شخص به حساب می آمدند. او ادامه می دهد، برده «موضوع حق» بود، نه صاحب حق، اما حتی وقتی صاحب حق به حساب می آمد، جایگاه حقوقی او هرگز «از یک شخص تحت انقیاد، یعنی یک زن و یک فرد تحت قیمومیت» فراتر نمی رفت.[۳۴] با اینکه توجه محققان به موضوع شی ای بودن بردگان یا شخص بودن آنها جلب شده، اما تحقیقی در مورد ابهامات موجود در وضعیت زنان که قابل مقایسه با تحقیقات در مورد بردگان باشد، صورت نگرفته است. همین نویسنده در این مورد به این ملاحظه بسنده می کند که «در ارتباط با شخصیت حقوقی، باید خاطر نشان کرد که قلمرو ظرفیت حقوقی شخص و توانایی او با جنسیت و سن او متفاوت می شد: زنان و صِغار ظرفیت حقوقی محدودی (انفعالی) داشتند.»[۳۵]

زرتشتی گری در عراق (در تمایز با ایران) بیشتر مذهب پارسیانی بود که عمدتاً متشکل از طبقات حاکم، سربازان، و روحانیت بودند. جمعیت آیین های متنوعی داشتند و در میانشان گنوستیک ها

مشرکان، مانوی ها، یهودیان، و مسیحیان که از قرن دوم به بعد رو به فزونی گذاشتند، وجود داشتند. هم جماعت های مسیحی و هم یهودی در امپراتوری ساسانی تحت حاکمیت ساسانیان خودمختار بودند و عموماً به همراه دیگر گروه های غیر زرتشتی تحمل می شدند، هر چند آنها نیز دوره هایی از تعقیب و آزار را تجربه کردند. سرنوشت مسیحیان شامل دامنه تعقیب و آزار آنها به ویژه به مناسبات میان امپراتوری ساسانی با رقیب سیاسی اش، امپراتوری بیزانس که در ۳۳۰ میلادی مسیحیت را به عنوان آیین دولتی پذیرفت، بستگی داشت. نیز تابعی بود از اینکه آیا دستگاه مذهبی زرتشتی از جانب مسیحیت در زمان خاصی احساس تهدید می کند یا خیر. مسیحیت که شاید نخست در میان ارامنه و جمعیت های عرب سوریه و عراق بیشتر شایع بود، به طور فزاینده ایرانیان که بالاترین رده نخبگان را شامل می شد، به خود جذب می کرد. برای مثال دو تن از زنان خسروپرویز دوم (۶۲۸-۵۹۱ میلادی) مسیحی بودند.[۳۶]

نخستین شهدای مسیحی ایرانی، هم زن بودند و هم مرد. اگر چه کلیسای مسیحی سلطه مردان را مورد تصدیق قرار داد، روایات شهدای زن حاکی از آن است که با همه اینها مسیحیت ایده هایی را ارائه داد که راه های نوینی را برای اعتماد به نفس زنان و استقلال به روی آنها باز کرد و راه های مقاومت در برابر تلقی زیست شناختی از زنان و نگاه به آنها را به عنوان موجوداتی که صرفاً باید در خدمت زاد و ولد باشند، اعتبار بخشید. بنابراین رواج مسیحیت در امپراتوری ساسانی منجر به رشد ایده هایی شد که از دو طریق سامان اجتماعی زرتشتی را به طور بنیادی واژگون می کردند: از یکسو توانایی دعوی اقتدار روحانی و اخلاقی را برای زنان به همراه آورد و آنها را قادر ساخت تا فهم خود را از نظام اخلاقی در تقابل با اقتدار روحانی مردانه تثبیت کنند، و از سوی دیگر این باور را که زاد و ولد نخستین کارکرد زن است؛ یعنی باوری که قوانین زرتشتی در مورد زنان بر اساس آن بنا شده بود، از بنیان به چالش گرفت.

به استثنای یک مورد، همه موارد مربوط به شهدای مسیحی که سباستین بروک و سوزان هاروی در زنان مقدس شرق سوریه گرد آورده اند، زنی را به تصویر می کشند که سوگند بکارت خورده است. بکارت و مقاومت در برابر ازدواج منازعه ای اساسی در جنگ اراده ها میان روحانیون زرتشتی (موبدان) و زنانی بود که مورد شکنجه و آزار واقع می شدند. بروک و هاروی از موردی سخن می گویند که در آن یک روحانی زرتشتی به مارتا که در قرن چهارم میلادی به شهادت رسید گفته بود می تواند مسیحی باقی بماند،مشروط به آنکه از بکارتش صرف نظر کند. به نظر براک و هاروی باکره ماندن زن «به ویژه در شعائر زرتشتی نکوهیده بود.»[۳۷] موبد مدعی بوده:

> به من گوش کن و لجباز و خودسر مباش که بخواهی در هر مورد تنها از میل منحرفت تبعیت کنی. می بینم که نمی خواهی دست از آیینت برداری، می توانی به آن پایبند بمانی، اما شرطی دارد که تو زنده بمانی و نمیری: تو دختر جوان و زیبایی هستی-شوهری پیدا کن و ازدواج کن، پسران و دخترانی بیاور و به این بهانه زننده سوگند متوسل نشو.

مارتا باکره خردمند در پاسخ می گوید، « اگر باکره ای نامزد مردی شده باشد، آیا قانون طبیعی حکم می کند که مرد دیگری بیاید و به نامزد حمله کند و این دختر را که قبلاً نامزد شده برباید؟ یا آنکه می گوید که این باکره باید خود را به ازدواج مردی که نامزد اوست، در آورد؟»

موبد پاسخ می دهد: «خیر.»

موبد که برای لحظاتی باور کرد مارتا نامزد دارد، موقتاً با او همدل شد تا آنکه دریافت او از مسیح سخن می گوید. سپس به او می گوید، « من سر تا پای تو را به خون می کشم تا ببینم آیا نامزدت می آید تا تو را که به ذلت افتاده ای ببیند.» مارتا در حالیکه مسیح را شاکر بود که حافظ بکارت او که با سوگند مهمور شده، بوده و ایمان او را به تثلیث مقدس حفظ کرده، به کام مرگ رفت (۷۱-۶۹، ۷۰)

تاربو، خواهر بسیار زیبای سیمئونه شهید (متوفی به سال ۳۴۱)، که اسقف سلوکیه- تیسفون بود، نیز سوگند بکارت خورده بود. او، خواهرش که ازدواج کرده اما در عفت می زیست، و خدمتکارش متهم به جادو کردن ملکه دربار ساسانی شده بودند که بیمار شده بود. موبد برای آزمایش آنها برای تاربو پیغام فرستاد که اگر او رضایت دهد همسر او بشود، آنها نجات خواهند یافت. تاربو پاسخ داد:

> دهانت را ببند ای بدبخت و دشمن خدا، دیگر چنین کلمات نفرت انگیزی را بر زبان نران... من نامزد مسیح ام، به نام او بکارتم را حفظ می کنم... من زندگی ام را به او تقدیم می کنم زیرا می تواند مرا از دستان ناپاک تو و افکار پلیدت حفظ کند... «ای مرد ابله و فاسد، چگونه دیوانه وار به هذیان گویی در مورد چیزی افتاده ای که نه صحیح است و نه مجاز؟ من قهرمانانه خواهم مرد تا به زندگی واقعی دست یابم، به شیوه ای خفت بار نخواهم زیست تا بعد بمیرم. (۷۵-۷۴)

او و همراهانش به مرگی بی رحمانه از پای در آمدند.

سایر شهدا نیز بر همین منوال زنان عفیف یا باکره ای بودند که با یکدیگر به سر می بردند یا، مانند آناهید دختر آدور هورمزدِ مغ در یک سلول و به تنهایی روزگار می گذراندند. تنها استثنا، کاندیدا[۳۸] شهید قرن دوم و همسر شاه بود که قربانی دسیسه حرمسرا شد. موبدانِ مأمور آزار و شکنجه به جای اِعراض زبانی از عقیده، ازدواج را شرط رهایی زنان قرار می دادند. از مشخصات دائمی این روایت ها عصبانیت موبدان و ایستادگی پر از طعنه زنان در برابر اقتدار روحانی و مردانه است. برای مثال موبدی از شنیدن پاسخ قربانی اش (مارتا) که در پاسخ به سؤال او که پرسیده بود، «تو چه هستی؟» پاسخ داده بود، «همانطور که می بینی من یک زن هستم»، از «عصبانیت و شرم سرخ شده بود» (۶۸) و پاسخ آناهید به موبدی که او را شکنجه می داد، «ای مرد احمق و بی احساس»

بود (۹۳). در روایت دیگری، مقاومت زن در مقابل سوء استفاده جنسی و جنسی شدن تمامیت وجودی اش، در شکنجه های او و عکس العمل او در برابر آنها به تصویر کشیده شده است. در یک مورد سینه های او بریده می شود. «سینه هایش را به سرعتِ بریدند و هر یک تنها به رشته ای آویزان بود. زن قدیس دستانش را جلو آورد، سینه هایش را کَند و آن ها را جلوی مغ گذاشت و به او گفت، « می بینم که خیلی مشتاق آنهایی، بیا، هر کار که تخیلت می گوید با آنها انجام بده، اگر اندام دیگری را می خواهی، دستور بده تا آن را هم بکنم و جلویت بگذارم.»[۳۹] ارزشی که متفکران دینی به ویژه در اوایل مسیحیت برای بکارت قائل بودند، تا حدی تجلی نفی جسمانیت و نفی بدن و به ویژه نفی جنسیت بود. این نفی، عنصری از زن ستیزی را هدف می گرفت که در آن به جهت نظری زنان بیش از مردان با جسمانیت و تن در آمیخته اند و مطابق تعاریف فرهنگی ذاتاً موجوداتی جنسی و زیست شناختی اند. به علاوه همانطور که در فصل ۲ مورد بحث قرار خواهد گرفت، این عنصر زن گریز به وضوح در نوشته های متفکران دینی اوایل مسیحیت به بیان در آمده بود. با این وجود، تأکید کلیسا بر ضرورت غلبه بر جسم و ارج نهادن به بکارت و پاکی جنسی در زنان (و مردان) در عین حال به ریشه های تعریف زن به عنوان موجودی منحصراً و ذاتاً زیستی که در بسیاری از فرهنگ های منطقه در این زمان رایج بود، اساساً ضربه می زد. زنان مجرد مستقل که تنها به اراده خود و خداوند (که بی واسطه با او راز و نیاز می کردند) چالش و تهدیدی برای اقتدار مردانه و باورهای بنیادینی بودند که تحت حفاظت سامان اجتماعی آیینی آن عصر قرار داشتند.

یادداشت ها

۱. شهری باستانی از ۷۵۰۰ تا ۵۷۰۰ ق.م واقع در جنوب شرقی قونیه در ترکیه. م

۲. بنگرید به:

James Mellart, *Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia* (New York: McGraw Hill, 1967).

۳. در این مورد به ویژه بنگرید به کارهای زیر:

Thorkil Jacobson, *Towards the Image of Tammus and Other Essays on Mesopotamian History and Culturs*, ed. William L. Moran (Cambridge: Harvard University Press, 1970); Edwin O.James , *The Cult of the Mother-Godess: An Archeological and Documentary Study* (London: Thames and Hudson, 1959); S.N.Kramer, *From the Tablets of Sumer* (India Hills, Colo.: Falcon Wing Press, 1956)

۴. Sexuality

۵. در میان کارهای مهمی که از نظریه های مربوط به منشأ سلطه مردانه بحث می کنند اینها را می توان بر شمرد:

Rober Briffault, *The Mothers: The Matirarchal Theory of Social Origins* (New York: Macmillan, 1931); Frederick Engels, *The Origin of the Family: Private Property and the State*, ed. Eleanor Leacock (New York: International Publishers, 1972); Rayna Rapp Reiter, "The Search for Origins: Unravelling the Threads of Gender Hierarchy," *Critique of Anthropology* 2. Nos. 9-10 (1977): 5-24; Gayle Rubin, "The Trafiic in Women: Notes on the Political Economy on Sex," in *Toward and Anthropology of Women*, Ed. Rayna Rapp reiter (New York: Monthly Review, 1978); And Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (New York: Oxford University Press, 1986).

۶. در اینجا من تأملات فمینیستی و دیگر دانشمندان را از ضرورت اختصار و در طرح کلی در نهادینه شدن پدرسالاری خلاصه کردم.

۷. "The Code of Hammurabi," Trans. Theophile J. Meek, in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. James b. Richard (Princeton: Princeton University Press, 1950), 170-71; and "The Middle Assyrian Laws," Trans. Meek, also in *Ancient Near Eastern Texts*, ed. Pritchard, 184

۸. واژه سینیور ترجمه آویلوم است که گاهی به «نجیب زاده» یا «بورگر» نیز ترجمه می شود.

۹. S.N.Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture and Character* (Chicago: University of Chicag0 Press, 1963), 322

کرامر متن را به این صورت ترجمه و در مورد آن نظر می دهد: «اگر زنی به مرد بگوید (متأسفانه متن در این جا غیر قابل خواندن است)، دندانهایش باید با خشت داغ خرد شود و باید گناهش که بر روی این خشت ها نوشته می شود، بر دروازه بزرگ آویزان شوند (تا همه ببینند).»

۱۰. Ilse Seibert, *Women in the Ancient Near East*, trans. Marianne Herzfeld; ed. George A. Shepperson (Leipzig: Edition Leipzig, 1974), 18.

برای بحثی جالب در مورد این ایده ها بنگرید به:

Lerner, *Creation of Patriarchy*, 104-5

.۱۱ Seibert, *Woman in the Ancient Near East*, 139

.۱۲ Lerner, *Creation of Patriarchy*, 104-5

.۱۳ Seibert, *Women in the Ancient Near East*, 19

.۱۴ Lerner, *Creation of Patriarchy*, 74 (نقل قول) .۷۴–۷۵ ,

.۱۵ Seibert, *Woman in the Ancient Near East*, 19

در مورد ندیتوها بنگرید به:

R.Harris, "The Naditu Woman," in *Studeis Presented to A. Leo Oppenheim*, (Chicago: University of Chicago Press, 1964)

.۱۶ Seibert, *Woman in the Ancient Near East*, 19, 21, 14.Lerner, Creation of Patriarchy, 74 (نقل قول)

.۷۴–۷۵ ,

.۱۷ بنگرید به

Lerner, *Creation of Patriarchy*, especially chaps. 8,9; Seibert, Woman in Ancient Near East, 18; A.L. Oppneheim, Letters from Mesopotamia (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 45

.۱۸ Seibert, *Woman in the Ancient Near East*, 27-28

.۱۹ A.L. Oppneheim, "The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia," in *The Cambridge History of Iran,* vol.2, ed. Ilya Gershevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 572; and Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*, 45.

.۲۰ Seibert, *Woman in the Ancient Middle East*, 51 (نقل قول). J.M.Cook, "The Rise of the Achaemenids and Establishment of the Empire," in Cambridge History of Iran, 2: 226 (نقل قول)

کوک می نویسد که در میان هخامنشیان حرم توسط خواجگان اداره می شد و هیچ مردی مگر پزشکانی که غالباً بیگانه بودند، اجازه نداشتند داخل آن شوند. ۲۲۶–۲۷,"Rise of the Achaemenids"

.۲۱ Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 134-35.

.۲۲ A. Perikhanian, "Iranian Society and Law," in *Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2 parts), ed. Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1983), pt. 2: 656

.۲۳ (یادداشت مترجم) در ایران ساسانی این ازدواج بر دو نوع بود: ازدواج در مقام سُتُر زنی و ازدواج در مقام آیوکین. سُتُر زن، گاهی خواهر متوفی و گاهی دختر از یک خانواده دیگر بود که با مخارج خانواده پدرسالار به عقد مرد دیگری در می آمد تا برای مرد متوفی وارث مذکر بزاید و او بتواند روز جزا از چینود پل یا پل صراط بگذرد. آیوکین به دختری گفته می شد که تنها فرزند خانواده بود و از آنجا که پدرش فاقد وارث مذکر بود، او موظف بود برای پدرش فرزند پسری بزاید. اگر او موفق نمی شد، دختر او باز بر اساس همین ازدواج می بایست این وظیفه را بر عهده بگیرد. زنانی که در دوره ساسانی به ناچار به این ازدواج ها تن می دادند، از شرایط بسیار سختی در رنج بودند و عملاً حقوق ناچیزی داشتند.

۲۴. (یادداشت مترجم) پادشا زن و ازدواج در مقام پادشا زنی به ازدواجی گفته می شد که زن در آن برای نخستین بار ازدواج می کرد، آزاد بود و در قید مرد دیگری قرار نداشت و برای شوهرش وارث مذکر می زاد. اگر زنی از این شرایط برخوردار نبود، ازدواجش تنزل می کرد و از حقوق پادشا زن بی بهره می ماند. برای مثال چنانچه پدر این زن یا برادرش می مرد؛ بی آنکه وارث مذکر از خود به جای بگذارد، از پادشا زن به ستر زن یا آیوکین تنزل درجه می یافت و حقوق پادشا زن را از دست می داد. چنانچه شوهر پادشا زن می مرد، وضع او بستگی تمامی داشت به اینکه آیا برای مرد وارث مذکری آورده است یا خیر. اگر زنی از خانواده فقیری بود یا شوهر مرده بود، نمی توانست پادشا زن باشد و ناچار بود به ازدواج دیگری تن بدهد که در آن چَکِر (چاکر) یا صیغه محسوب می شد.

۲۵. (یادداشت مترجم) در ایران ساسانی این نوع ازدواج را نَروزد می نامیدند که در واقع ازدواج استقراضی محسوب می شد. در مدتی که زن در قرض مرد دیگر بود که می توانست نا معلوم باشد، شوهر اول می توانست دوباره ازدواج کند. این ازدواج برای مردان طبقات بالا جنبه تفریحی داشت، اما برای طبقات پایین جنبه اقتصادی دشات. در دوره ساسانی این ازدواج در میان همه اقشار به وفور رایج بود.

۲۶. Ali-Akbar Mazaheri , *La Famille iranienne aux temps ante-islamiques, Libraire Orientale et Americaine* (Paris: G.P. Maisonneuve, 1983), 110.

۲۷. Ibid., 104

۲۸. Prikhanian, “Iranian Society and Law,”3, pt.2:650

۲۹. (یادداشت مترجم) در این مواقع ازدواج پادشازنی باطل می شد، اما در صورتیکه مرد و زن مایل بودند، می توانستند بر اساس عقد ازدواجی از نوع دیگر که در آن زن به درجه پایین تری تنزل می یافت، با یکدیگر دوباره ازدواج کنند.

۳۰. Ibid., 648-49

۳۱. Ibid

۳۲. (یادداشت مترجم) طبری مورخ ایرانی بود؛ نه عرب. او متعلق به طبرستان (مازندران امروزی) بود.

۳۳. Ehsan Yarshater, “Mazdakism,” in *Cambridge History of Iran*, 3, pt. 2: 991

۳۴. Ibid., 998 (نقل قول)

برای مثال نویسنده ای به این اشاره می کند که فعالیت هایی که به دو زن مزدکی نسبت داده شده، یعنی خرمه، که گفته شده زن مزدک بود و یک زن دیگر، به معنای بهبود وضعیت زنان در میان مزدکیان است و معتقد است که تعالیم مزدک احتمالاً به نفع ازدواج زنان در خارج از طبقه آنها بوده و مزدک خواهان الغای حرمسراها، آزادی زنان اضافی و قوانین سهلگیرانه تری در ارتباط با ازدواج هایی بوده است که زنان ناچار بودند بی آنکه حقوق کامل داشته باشند، به آنها تن بدهند: ۱۰۰۱–۱۰۰۰ همان برای زرتشتیان ارتدوکس این ایده ها به طرز خطرناکی مخل نسل مرد و تمایزات طبقاتی بود.

۳۵. Perikhanian, “Iranian Society and Law,” pt. 2: 737

۳۶. Ibid., 634

۳۷. J.P.Asmussen, “Christians in Iran,” in *Cambridge History of Iran*, 3, pt.2: 946

۳۸. Candida

۳۹. Sebastian P.Brock and Susan Ashbrook Harvey, trans. *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley: University of California Press, 1987), 65-64; Hereafter cited in the text

فصل ۲ خاورمیانه مدیترانه ای

در قرن های پنجم و ششم میلادی، جوامع خاورمیانه مدیترانه ای عمدتاً متشکل از جمعیت های مسیحی و تا حدی یهودی بود. جوامع خاورمیانه مدیترانه ای همچون جوامع منطقه بین النهرین تاریخی طولانی دارند که به پیش از ظهور مسیحیت باز می گردد. در واقع جوامع مسیحی این منطقه وارث چنان فرهنگ های متنوعی بودند که مرور همه جانبه آنها در اینجا غیر ممکن است. در تحقیق حاضر ویژگی های برجسته شعائرِ تنها برخی از فرهنگ های این منطقه را مرور خواهم کرد: جامعه بیزانس کهَ قدرت شاهانه مسلط در شرق مدیترانه بود و نیز یونان و مصر باستان به عنوان دیگر فرهنگ های مهم منطقه. این بررسی با مرور رویه ها و اخلاقیات مسیحیت آغازین در مدیترانه شرقی در عصر ماقبل فتوحات اعراب به پایان می رسد.

همانطور که پیشتر گفته شد، ایده های اساسی مسیحیت یعنی ارزش ذاتی انسان، برابری معنوی زن و مرد، و بردگان و خدایگان، و برتری بکارت حتی بر تمکین زنانه، به نحوی عقاید بنیادین پدرسالاری های آن دوره را به چالش می گرفت. در واقع، همین اعتقاد که بکارت بر زاد و ولد ارجح است، نافی این عقیده بود که زن تنها برای زاد و ولد آفریده شده است؛ عقیده ای که محدوده وظائف و آرزوهای او را تعیین می کرد.

اما این ایده ها صورت بندی های مسیحی و غیر مسیحی مردسالاری را عمدتاً به طور نامحسوس و ضمنی به چالش می گرفت. تنها معدودی از زنان می توانستند به ایده آل های مسیحی بکارت و تجرد برای دستیابی به

حق تسلط بر زندگی خود متوسل شوند. الن پاگِلز[۱] و دیگران اشاره کرده اند که تجرد، یا «اعراض از دنیا» برای زنان نه تنها در بهشت بلکه در همین دنیا امتیازاتی داشته است. به نظر پاگلَز زنان می توانستند با بهره گیری از ایده آل تجرد و اعراض از دنیا « ثروت خود را در اختیار بگیرند، به عنوان «زائر مقدس» آزادانه در سراسر جهانِ آن روز سفر کنند، خود را وقف هدف های فکری کنند، و نهادهایی را به وجود آورند که بتوانند شخصاً آنها را اداره کنند.»[۲] اما برای اکثریت زنان این امکانات در دسترس نبود، و به رغم وجود این عنصر رهایی بخش در اندیشه مسیحی، شعائر مسط بر زندگی زنان بیزانس و سایر زنان خاورمیانه مدیترانه ای در طلیعه مسیحیت، دستکم در سطح هنجاری محدودکننده بود.

مطالعه در مورد زنان بیزانس هنوز حوزه ای جدید و در حال تکوین است. تحقیق گروسدیدیه دوماتن[۳] که از معدود نویسندگانی است که تلاش کرده شرح مختصری از وضع آنها ارائه دهد، شعائر، سبک های زندگی و نگرش هایی را نسبت به زنان توصیف کرده است که عموماً به جوامع مسلمان مربوط می شوند؛ نه مسیحی. با اینهمه همانطور که دوماتن به نقل از میکائل پسلوس، نویسنده و شخصیت سیاسی بیزانسی قرن یازدهم، می گوید، در این جامعه تولد پسر با اشک شوق توأم می شد، اما تولد دختر چنین نبود. دختران، و حتی پسران، را می شد در نوزادی به نامزدی در آورد. دختران عموماً در سن دوازده یا سیزده سالگی ازدواج می کردند. دختران طبقات متوسط و بالا خواندن، نوشتن، حساب، و آواز می آموختند، اما آموزش آنها عموماً در مقایسه با برادرانشان پیش پا افتاده بود. رفتار شایسته برای دختران عبارت بود از اینکه صدایشان نباید شنیده می شد و نباید خارج از خانه دیده می شدند. زنان نباید در ملأ عام دیده می شدند و همچون «زندانیان در اندرونی» نگه داشته می شدند. البته زنان و دختران جوان می توانستند برای شرکت در مراسم ازدواج، تولد، یا مراسم آیینی و رفتن به حمام های عمومی خانه را ترک کنند. به استثنای بلایای همه گیر، زنان همواره می بایست در حجاب باشند و حجاب علامت تمایز میان زن «محترم» از روسپی بود. دو ماتن برای آنکه نشان دهد جامعه بیزانس تا چه حد در مورد حجاب و پرده نشینی زنان سختگیری می کرد، از پسلوس نقل می کند که برای ستایش از مادرش می گوید حجابش را برای نخستین بار در زندگی اش جلوی مردان در مراسم تشییع دخترش برداشت، زیرا پریشان تر از آن بود که متوجه رعایت آن باشد. پسلوس سزاریسا ایرنه را تحسین می کند که چنان به دقت دستور پوشش بدن را رعایت می کند که حتی دستهایش نیز پنهان اند (همچون برخی از زنان مسلمان امروزه که دستکش می پوشند).[۴] یک اشرافی بیزانسی دیگر متعلق به قرن دهم از آداب به حمام رفتن دخترش با این توضیح دفاع می کند که او مطمئن است دخترش «باحجاب و به همراه ندیمه بیرون رفته است.» استفاده از خواجه ها برای اِعمال جدایی جنس ها و محافظت از دنیای محصور زنان در جامعه بیزانس کاملاً رایج بود. تنها مَشاغلی که برای زنان جایز دانسته می شد، مشاغلی بود که می توانستند در خانه انجام دهند و شامل نخ ریسی، بافندگی و سایر فعالیت های مرتبط با دوخت لباس می شد.[۵]

همانطور که یک محقق جامعه بیزانسی خاطر نشان کرده، جداسازی که به شکلی مؤثر زنان را از مردان نا-محرم جدا می کرد، به شکل معکوس گشایش هایی را برای زنان به وجود آورده بود، زیرا هر مکانی که همچون حمام عمومی فقط متعلق به زنان بود، فقط به روی زنان باز بود. همچنین وجود زنان قابله و پزشک بیشتر معرف این عقیده اجتماعی است که برای مردان ورود به مسائل بدنی زنانه جایز نبوده است.[۶]

دو پاراگراف بالا می تواند بیانگر ایده آل ها و رویه های هنجاری طبقات بالا و متوسط جوامع مسلمان خاورمیانه از حدود قرن هشتم تا هیجدهم نیز باشد. در پژوهشی که آنجلیکی لایو[۷] درباره زنان بیزانسی انجام داده تأکید مفرط بر زاد و ولد تا حدی به نرخ بالای مرگ و میر نوزادان مربوط دانسته شده است. لایو همچنین معتقد است که به دلیل اعتبار فراوانی که برای گزارش های مکتوب شخصیت های مشهوری چون پسلوس قائل شده اند، در مورد طرد و خانه نشین بودن زنان بیزانسی اغراق شده است. «نقش اقتصادی فعال زنان در اقتصاد و مداخله کلی آنها در جامعه، تعاملی را با مردان می طلبیده که به مراتب بیشتر از آنچه محققان پنداشته اند، بوده است. لذا لایو معتقد است آنچه در واقعیت بوده، از ایده آل پدرسالار فاصله داشته است.[۸] او خاطر نشان می کند که زنان بیزانسی نه تنها به عنوان مستخدم، قابله، و پزشک بلکه به عنوان صنعتگر و فروشنده مواد غذایی فعال بودند. آنها همچنین به خرده فروشی و تجارت راه دور می پرداختند، پول قرض می گرفتند و به سرمایه گذاری می پرداختند. در واقع، مورخان همین داده ها را در مورد جوامع مسلمان در ارتباط با زنان یادآور می شوند و اشاره می کنند که ایده آل های جداسازی و غیبت از نظر به هیچ رو به صورت واقعی کاملاً محقق نشدند. اما حتی اگر ایده آل ها با واقعیت اقتصادی و کارکردی زیر سؤال بروند، جزئی مهم و اثرگذار از نظام معانی ای هستند که تجربه روانشناختی وجود را برای زنان و مردان تعیین می کنند. به اضافه تأثیر آنها بر حوزه های واقعی اما غالباً نامحسوس تجربه روانشناختی، زمینه مفهومی ای را هم می سازند که قوانین ازدواج، طلاق، مالکیت، و دیگر موضوعات بر آن استوار می شود. در واقع در مورد قانون و ایده آل اجتماعی شباهت هایی میان تفکر حقوقی اسلامی و بیزانسی وجود دارد. برای مثال قوانین بیزانسی همچون قوانین اسلامی شهادت زنان را محدود می کنند، اما شهادت در مواردی که مستقیماً به خود زنان مربوط می شد، مثل زادن که در آنها این زنان و نه مردان بودند که می بایست شهادت بدهند، هر دو شهادت زن را می پذیرند.[۹]

عموماً محققان جامعه بیزانس، رسوم سرکوبگرانه نسبت به زنان را به «تأثیر فرهنگ شرقی» نسبت می دهند.[۱۰] در واقع یونانیان و بیزانسی ها برخی از این رسوم را از ایرانیان وام گرفتند. برای مثال اسکندر تصمیم گرفت حرمسرایی به اندازه حرمسرای شاه ایرانی ای که مسخر او شده بود، داشته باشد. با اینحال جامعه یونان، بی واسطه ترین سلف جامعه بیزانسی، نیز نظام کاملاً جا افتاده ای داشت که نسبت به زنان سرکوبگر بود.

جوامع یونانی ماقبل مسیحیت و به ویژه جوامع یونان باستان از معدود جوامع این منطقه بودندکه زندگی زنان در آنها به صورت نظام مند مورد بررسی قرار گرفته است. برای ترسیم برخی از ویژگی های برجسته جامعه یونان باستان تمرکز من بر آداب مرتبط با زنان بوده است که بیانگر استمرار رسوم بیزانسی ای اند که ذکر آنها رفت و در واقع احتمال دارد تا حدی در مراکز شهری مهم مدیترانه شرقی همچون سوریه و مصر در آغاز مسیحیت رواج داشته اند.

به نظر سارا پومِروی[۱۱] زنان آزاد در آتن در دوره باستان (۵۰۰–۳۲۳ ق.م) «غالباً خانه نشین بودند و نمی بایست چشم مردان نامحرم بر آنها بیفتد. خطیبی معتقد بود برخی از زنان نجیب تر از آن بودند که حتی چشم خویشاوندان مرد بر آنها بیفتد و وارد شدن مرد غریبه به زن آزاد در خانه مرد دیگر جنایت محسوب می شد.» مردان و زنان از یکدیگر جدا بودند. مردان بخش اعظم روز را در مکان های عمومی همچون بازار و ورزشگاه می گذراندند، در حالیکه زنان «محترم» در خانه می ماندند. از زنان انتظار می رفت در خانه بمانند و خانه را مدیریت کنند، از کودکان خرسال و بندگان مراقبت کنند و بر بافندگی و آشپزی نظارت داشته باشند.[۱۲] معماری ساختمان ها به گونه ای بود که زن و مرد در مکان های جداگانه ای به سر می بردند. زنان در اتاق های اندرونی به دور از خیابان و مکان های عمومی خانه ساکن بودند. پوشش زنان، آنها را از انظار مردان غریبه پنهان می کرد: زنان شالی می پوشیدند که از آن به عنوان محافظ سر استفاده می کردند. سکوت و تسلیم، صفات پسندیده زنان محسوب می شدند. خطیبان زنان را به جهت سکوت و پنهان بودنشان مورد ستایش قرار می دادند و از ذکر نام زنان «محترم» ی که هنوز در قید حیات بودند خودداری می کردند. احتمالاً کشتن نوزاد به ویژه دختر در برخی موارد اجرا می شد.[۱۳]

به نظر ارسطو هدف ازدواج و وظیفه زن زادن وارث است. بنابر قانون آتن یک «وارث» زن حتی اگر پیشتر هم ازدواج کرده بود، می بایست با خویشاوند خود در خانواه پدری ازدواج می کرد تا برای اُیکوس (خانه و خانواده) وارثی بیاورد.[۱۴] قانون آتن زن را «کودک تمام عیار»ی فرض می کرد که از نظر قانونی نسبت به شوهرش حکم یک خویشاوند صغیر را داشت. مران در سن هجده سالگی بالغ می شدند؛ اما زنان هرگز. آنها حق خرید و فروش زمین را نداشتند، اما می توانستند از رهگذر هدیه و وراثت دارایی داشته باشند، البته حق رسیدگی به اموال آنها در اختیار قیم های مرد بود. زنان حتی برای خرید مواد غذایی هم به بازار نمی رفتند، زیرا این باور وجود داشت که « خرید یا معامله مبادله مالی بسیار پیچیده ای برای زنان است». دلیل دیگر «تمایل به محافظت از زنان از نگاه غریبه ها بود.»[۱۵]

آرای ارسطو نه تنها زنان را منقادِ ضرورت اجتماعی بلکه به جهت ذاتی و زیست شناختی و نیز به جهت قوای ذهنی و جسمی فرودست تر قلمداد می کند و از اینرو موقعیت پایین دست آنها را خواست «طبیعت» می داند. او ریاست مردان بر زنان را به ریاست « روح بر جسم، و ذهن و عنصر عقلانی بر احساس» تشبیه می کند و معتقد است، «مرد به طور طبیعی برتر است و زن پست تر؛

یکی حاکم است و دیگری محکوم.»[۱۶] طبیعت مرد « بی نقص و کامل است» ؛ زن عاطفی تر و نیز «حسودتر، کج خلق تر، و بیشتر مستعد بددهنی و حمله ... بی حیاتر و بی آبروتر است، سخنان لغو بیشتری به زبان می آورد و نیرنگبازتر است.»[۱۷] این تفاوت های اخلاقی و ذهنی همسو با تفاوت های زیست شناختی است. از اینرو ارسطو بدن زنان را ناقص می داند، « به نظر می رسد زن، مرد ناقص است، زیرا زن به دلیل یک نقص معین زن است.» سهم زنان برای فهم بشری اندک است: مرد به اعتلای معنوی کمک می کند. او همچنین ترشح زن را که تنها فراهم کننده توده مادی است، شکل می دهد.[۱۸] نفوذ ارسطو گسترده و بادوام بود. نظریات او در واقع ارزش ها و رویه های اجتماعی آن جامعه را مدون و نظام مند کرد. آرای او به عنوان مشاهدات علمی عینی معرفی شدند و تمدن های عرب و اروپائی (یا شخصیت های برجسته در این تمدن ها) را به مثابه حقایق فلسفی ابدی و علمی از خود متأثر کردند.

در دوره امپراتوری هلنیستی موقعیت زنان در جوامع هلنیستی خارج از آتن بهبود یافت. گمان بر این است که این بهبود نه تنها منعکس کننده تعامل با دیگر جوامع یونانی ای است که سختگیری کمتری نسبت به زنان داشتند بلکه نشان دهنده تأثیر فرهنگ های مدیترانه ای بر یونان است.[۱۹] مستندترین و مطالعه شده ترین مورد از این وضعیت بهبود یافته، زنان یونانی در مصر اند که در آن زمان یکی از ایالت های امپراتوری هلنیستی به حساب می آمد. پومروی که کارش پژوهش در باره آنهاست، آزادتر بودن این زنان و رفتار عادلانه تر با آنها را در قانون، در قیاس با یونان در آن دوره و ماقبل آن به طرق گوناگون نشان داده است.[۲۰] زنان یونانی در مصر خانه نشین نبودند،گرچه سنت یونانی «آنها را از تماس های تجاری با مردان غریبه باز می داشت»؛ در مقابل سنت های تأثیر گذار بر زنان مصری آنها را از تماس با مردان باز نمی داشت (۱۵۴). پومروی با اشاره به تفاوت های میان قوانین یونانی و مصری، برای مثال این مورد قوانین یونانی که زنان را ملزم می کردند تا برای انجام کارهایشان قیم مرد داشته باشند ولی مطابق قوانین مصری زنان می توانستند کارهای خود را انجام دهند، خاطرنشان می کند که موقعیت زنان یونانی به آهستگی بهبود یافت؛ یا به این دلیل که قوانین یونانی در راستای قوانین مصری تغییر کرد به این دلیل که زنان یونانی تصمیم گرفتند مطابق قوانین مصری عقد ازدواج ببندند (۲۰-۱۱۹). تغییرات مشابهی در عقود ازدواج ایجاد شد که به مراتب بیشتر مورد پسند زنان بود. برای مثال، تعدد زوجات ممنوع شد و در عقد نامه ها مردان از داشتن معشوقه، صیغه، یا شاهدبازی منع شدند. همچنین مردان ملزم شدند که هنگام طلاقِ بی دلیل مهریه را به زن بازگردانده و جریمه بپردازند. زنان نیز برای طلاق از همان حقوق مردان برَخوردار شدند (۹۷و۹۴).

در کل پومروی دریافت که «در مصر بطلمیوسی تمایز جنسی کمتری وجود داشته است تا برای مثال در آتن، یا به طور کلی در جامعه یونانی در عصر پیش از آن. تشابهاتی هم در جاهای دیگر به صورت پراکنده یافت می شود، اما در هیچ یک از جوامع یونانی دوره هلنیستی این اندازه دلیل متنوع دال بر مشارکت فزاینده زنان در اقتصاد و بهبود وضعیت اقتصادی آنها یافت نمی شود»

(۱۷۳). در حالی که دموکراسی آتنی بر اُیکوس استوار بود که در آن نقش زن زادن ورّاث بود، به نظر پومروی در مصر بطلمیوسی « مفهوم سیاسی اُیکوس وجود نداشت. هدف از ازدواج زندگی مشترکَ بود و نه زاد و ولد» (xviii). او یادآور می شود که در مصر بطلمیوسی ارجاعات صریح به زاد و ولد کودکان به عنوان اصلی ترین نقش زن در اقتصاد خانگی، معدود اند (۷۲).

متأسفانه پومروی رسوم یونانی و مصری را تنها به صورت گذرا مقایسه می کند و هرگز به موضوع جامعترِ تأثیر قوانین و رسوم برابری طلبانه تر مصری بر قوانین یونانی نمی پردازد. اجتناب قطعی او از بَحث مستقیم در این مورد با توجه به اصل بودن آن برای موضوع و یافته های او شگفت آور است. در موردی دیگر او تنها به یونانیان مصر می پردازد و بقیه را از قلم می اندازد، هر چند کارهای دیگر محققان نظیر دوروتی تامسون و نفتالی لوئیس[۲۱] نشانگر آن است که می شود یک کار تحقیقی منحصر به منابع یونانی زبان باشد و با اینحال مصریان و یونانیان را هم به حساب آورَد.[۲۲] این نادیده گرفتن ها به ویژه از آنرو تأسف بار است که به غفلت از فرهنگ های غیر اروپائی و از قلم انداختن قوانین انسانی تر و برابری طلبانه تر جوامع غیر اروپائی مستعمره در قیاس با اربابان اروپائی شان منجر می شود. در نتیجه این تحقیقات نیز بر روایت اورینتالیستی از گذشته و خاستگاه های آن، تاریخ، و طبیعت تمدن اروپائی به ویژه در ارتباط با آفریقا و تمدن های «شرقی» صحه می گذارند.

از ارجاعات حاشیه ای پومروی چنین بر می آید که نگرش ها و قوانین مصری نسبت به زنان در زمان فتح مصر به دست یونان و برای مدتی پس از آن به طور قابل توجهی آزادمنشانه و مساوات طلبانه بوده است. تمدن مصر نیز همچون یونان باستان از معدود تمدن های منطقه بود که محققان متعددی درباره زنان آن تحقیق کرده اند؛ اما مطالعاتی که تاکنون انجام شده، عموماً توصیفی بوده اند تا تحلیلی. در مطالعه جامعی که اخیراً در باره زنان در مصر انجام شده، ژان وِرکوتر[۲۳] به صراحت می گوید، «تردیدی نیست که مصریان هرگز تعصبی بر ضد «جنس ضعیف» نَداشته اند.» ورکوتر به ویژه در بحث از دوره پادشاهی میانه (۲۰۶۰–۱۷۸۵ ق.م) معتقد است، «مرد خود را به صورت پیشینی و ماهوی برتر از زن نمی پنداشت.آگاهی از برابری دو جنس عمیقاً در باورهای مصری جا افتاده بود و تردیدی نیست که همین باورها بود که رهائی فزاینده زنان را در اعصار بعدی، یعنی در پادشاهی جدید به دنبال داشت».[۲۴] او در مورد سندی به جا مانده از پادشاهی جدید (۱۵۷۰–۹۵۰ ق.م) می نویسد، « در این متن برابری مطلق مرد و زن در مقابل قانون به وضوح ذکر شده است. تردیدی نیست که این کیفیت در باور عمومی به موقعیت ممتاز زنان در مصر در قیاس با وضعیت زنان در دیگر تمدن های باستان ریشه دارد و این موضوع شایسته بررسی دقیق تر است.»[۲۵]

تمدن مصر باستان مدت هزاران سال (از حدود ۳۱۰۰ ق.م تا فتح یونان در ۳۳۳ ق.م) دوام آورد و در طول این مدت طبعاً موقعیت زنان یکسان نماند.گرچه موقعیت آنها احتمالاً در دوره پادشاهی

میانه افول کرد و در پادشاهی جدید به اوج رسید، در مجموع، فرهنگ برای زنان ارزش زیادی قائل بود و به طور قابل توجهی نا زن ستیز بود. در دوره پادشاهی میانه قوانین حاکم بر ازدواج و حقوق ارث، مالکیت، و اداره اموال آشکارا مساوات طلبانه بود. کریستین دزروشه نوبلکور[۲۶] معتقد است همه یافته ها حاکی از آن است که به لحاظ حقوقی زنان با مردان برابر بودند. برای مثال، زنان از حق مالکیت، دخل و تصرف و خرج اموال، خرید و فروش، ارث و انتقال مالکیت، شهادت در دادگاه، و دخالت مستقیم و بی واسطه در همه امور برخوردار بودند. ازدواج مگر برای فرعون، تک همسری بود و قراردادی میان دو شریک محسوب می شد و لذا می توانست از شروطی برخوردار باشد از جمله همان شروطی که در عقد ازدواج های موجود میان دو کارگر از دوره پادشاهی میانه برجای مانده است که تصریح می کند چنانچه زوج همسرش را بزند، به یکصد ضربه شلاق و از دست دادن دارائی اش محکوم می شود. طرفین از حق طلاق برخوردار بودند و زنان می توانستند در صورت طلاق مایملکشان را با خود ببرند. ازدواج و طلاق، توافقی خصوصی محسوب می شد که دولت در آن دخالتی نداشت و برای مقید کردن ازدواج به مذهب و قانون هیچ مراسمی در کار نبود و حتی وجود نداشت.[۲۷] به نظر می رسد دولت تنها به منظور ساماندهی نظم عمومی بر روابط جنسی نظارت می کرد. سی.جی.آیر مصرشناس ادعای رامسس سوم که « زن مصری بی آنکه کسی مزاحم او شود، هر کجا بَخواهد می تواند برود» را به عنوان شاهدی بر این موضوع ذکر می کند. آیر معتقد است که دولت تنها به منظور برقراری نظم عمومی و کاهش انتقامجویی شخصی در روابط نامشروع دخالت می کرد، زیرا یافته ها حاکی از آن است که شخص زانی ای که در حین عمل غافلگیر می شد، ممکن بود همانجا توسط شوهر خشمگین کشته شود.[۲۸] نوبلکور و ورکوتر روایت می کنند که مجازات زنا برای مرد و زن برابر بود. البته آنها مثالهایی را می آورند که مجازات در مورد مردی اجرا شده که با زنی زنا کرده است ولی از مجازات شوهری که زنا کرده باشد، ذکری به میان نیاورده اند. آیر معتقد است که شاید « رابطه با یک زن مجرد در صورتی که خودش متمایل به آن می بود، پیامد اجتماعی و حقوقی چندانی در بر نداشت». او این جمله جالب توجه را هم به زبان می آورد که «مدارک چندانی دال بر روسپیگری در پادشاهی جدید در دست نیست.»[۲۹] زنان نه محجبه بودند و نه خانه نشین. آنها می توانستند آزادانه در اجتماع رفت و آمد کنند. نوبلکور و ورکوتر مثال های متعددی را از استقلال زنان، فعالیت اقتصادی و رفتار منصفانه با آنها در قانون و نقش بسیار مثبت و حتی مسلط الهگان به ویژه هاتور و آیزیس و روحانیون زن که فوق العاده مورد احترام بودند و از دستمزد بالایی برخوردار بودند، بر شمرده اند. هر دو نویسنده، به ویژه نوبلکور روایت های مفصل و مهمی از شأن ملکه و همسران فرعون و خویشاوندان مؤنث آنها به دست می دهند. مورد عقد ازدواج حاکی از آن است که روح تساوی طلبانه قوانین هم شامل زنان طبقه کارگر می شد و هم زنان طبقات ممتاز ثروتمند را در بر می گرفت. البته باید خاطر نشان کرد که تنها زنان طبقات ممتاز از قوانین مالکیت منتفع می شدند و بردگان نمی توانستند از هیچ یک از این قوانین بهره ببرند.

بنابراین به نظر می رسد در این منطقه و در این زمان موقعیت زنان متعلق به طبقات ثروتمند کاملاً بی قاعده بوده است. بدیهی است که مصر جامعه مردسالاری بود، همچنانکه نهاد پادشاهی، غیبت زنان از مناصب اجرایی و تسلط مردان بر برخی از مشاغل، از جمله اینکه زنان ندرتاً می توانستند کاتب باشند، گویای آن است. هرچند زنان در برخی موارد با مردان برابر بودند، اما در مواردی هم نبودند. با اینهمه ظاهراً سلطه مردان با زن ستیزی یا قوانینی که به طور نظام مند و فراگیر مردان را بر زنان برتری می دهد و زنان را سرکوب می کند، همراه نبود. این بدان معناست که شکلگیری جوامع شهری ضرورتاً با سلطه مردانه، زن ستیزی و سرکوب نظام مند و «طبیعی» زنان همراه نیست. با اینهمه مطالعه در باب تکامل و پیدایش انواع پدرسالاری و الگوهای سلطه مذکر که مطالعه لرنر هم از آن دسته است، تلویحاً فرض را بر تلازم و حتی نسبت اجتناب ناپذیر میان این دو می گذارند. پومروی و نوبلکور هر دو جزئیاتی را ذکر می کنند که می توانست به لحاظ تحلیلی گویا باشد. از جمله آنکه دولت مصر نقش مستقیمی در ازدواج و طلاق نداشت و به تنظیم خانواده نمی پرداخت و بر خلاف فهم یونانی، هدف ازدواج در میان مصریان ظاهراً زاد و ولد وارث برای رئیس پدرسالار خانه نبوده است، بلکه هدف از آن زندگی مشترک و لذت و آسایش بوده است. پشتوانه این نظر پومروی این ضرب المثل مصری به نقل از نوبلکور است که مردان را نصیحت می کند از طلاق دادن زنان بپرهیزند و راه حل بهتری را که ضرب المثل، فرزندخواندگی می داند، در پیش بگیرند.[۳۰] اینکه چرا مردسالاری در مصر در قیاس با روندی که در یونان و بین النهرین وجود داشته ظاهراً خوش خیم بوده و اینکه چرا انواع رفتار زن ستیزانه و سرکوب گرانه با زنان، و نه اشکال نیکخواهانه تر و مساوات طلبانه تر بود که نهایتاً به لحاظ فرهنگی و فکری بر همه جای منطقه غلبه یافت، پرسش هایی است که باید بیشتر به آنها پرداخت.

ورکوتر معتقد است حقوق و شرایط برابری طلبانه ای که زنان مصری از آن بهره داشتند، یونانیان فاتح را مبهوت کرده بود. او معتقد است با رواج شعائر و قوانین رمی، زنان بخش اعظم حقوق خود را از دست دادند.[۳۱] در اینجا باید نکاتی چند را مورد توجه قرار داد. نخست، افول موقعیت و حقوق زنان در مصر تحت تأثیر غلبه اروپائیان و قوانین آنها حادث شد. دوم، این افول مدتها پیش از آنکه مصر به تصرف اعراب در آید حادث شده بود و ظاهراً در عصر مسیحیت مستحکم شده بود. سوم، همچنانکه خواهیم دید، قوانینی که با اسلام شکل گرفت، در اعصار پس از فتوحات اسلامی، به جای بهبود وضعیت زنان که غالباً ادعا می شود، واپس روی بیشتر و اسف بارتری را برای زنان مصری و برای روح مساوات طلبانه، انسانی و عادلانه به بار آورد. جا دارد تأکید شود که گرچه قوانین اسلامی افول مشخصی را به دنبال داشتند، اعصار یونانی، رمی و مسیحی پیشتر مسبب از دست رفتن حقوق و موقعیت زنان بودند. در واقع اسلام صرفاً روندی را استمرار بخشید که پیشتر فاتحان پی در پی مصر و مدیترانه شرقی آن را جا انداخته بودند. اسلام با به ارث بردن شعائری که در دوره فتوحات عرب به شعائر مسیحیان مسلط تبدیل شدند، آنچه را که عمیقاً با الگوهای خود در مورد سلطه مذکر سازگار بود، پذیرفت. بنابراین اسلام با ورود به مصر باعث تغییر ریشه ای

نشد، بلکه شیوه های زیستی را که پیشتر در جریان بود، استمرار بخشید و تقویت کرد.

شواهد مربوط به عصر آغازین مسیحیت از جمله پوشیدن جامه هایی که سر تا پای آنها را می پوشاند و پیدایش حجم زیادی ادبیات زن ستیز از نفوذ نگرش های منفی نسبت به زنان در اوایل دوره مسیحیت مدیترانه ای حکایت دارد. مسیحیت حامل بذر مساوات طلبی عمیق اجتماعی و جنسی بود و همانطور که قبلاً خاطر نشان شد، اهمیت بکارت برخی از زنان را قادر می کرد تا اقتدار پدرسالارانه سایر مذاهب را به چالش بگیرند و مدعی ارزشی درونی شوند که اولویت زیست شناختی آنها را به عنوان موجودی برای زاد و ولد به پرسش می گرفت و حتی آن را نفی می کرد و به این ترتیب زنان می توانستند به استقلال دست یابند. با اینهمه نباید تصور شود که رواج مسیحیت لزوماً به بهبود کلی وضعیت زنان منجر شد یا آنکه لزوماً سامان مطلوبی را به دنبال داشت؛ بهتر از آنچه ممکن بود تحت سلطه دیگر مذاهب عام رایج در دنیای مدیترانه ای آن روز حاصل شود. دو مذهب رایج در آن زمان بر پرستش الهه آیزیس و تا حد کمتر الهه ایشتر متکی بودند. هم زنان و هم مردان روحانی به هر دوی این الهه ها خدمت می کردند. برخی تحقیقات حاکی از آن است که مسیحیت خاورمیانه ای در قیاس با مسیحیت امپراتوری رم و بیزانس از دیدگاه های مثبت تر و آزادمنشانه تری نسبت به زنان برخوردار بود و به آنها اجازه می داد نقش فعالتری در کلیسا بر عهده داشته باشند. شاید علت آن ریشه داشتن پرستش الهگان و خدمت زنان در معابد باشد. برای مثال مسیحیت سوریه و مصر بر جنبه زنانه خداوند (خداوند، پدر و مادر) تأکید داشت که برای مسیحیت امپراتوری رم کفرآمیز بود و نهایتاً کلیسا آن را قدغن کرد.[۳۲] بر همین منوال نقش فعالی که در کلیسای شرق برای زنان در نظر گرفته شده بود، بعدها منسوخ شد.[۳۳]

غلبه سیاسی مسیحیت هم به طور ضمنی مساوات طلبی عمیق زنان و مردان، و هم به دلیل خاستگاه یهودی این آیین، عقاید پدرسالار، تقدس مذهبی فرودستی اجتماعی زنان، و باور به جنس دوم بودن ذاتی آنها را به همراه داشت. از جمله اینها داستان آفرینش حوا از دنده آدم در کتاب مقدس است. ایده های پدرسالار یهودی در مورد زنان با عقایدی که در بین النهرین شکل گرفت که احتمالاً خاستگاه عبریان هم هست، پیوند دارند. تأثیر فرهنگی بین النهرین در فلسطین، یعنی جائی که عبریان در آن ساکن شدند، نیز مهم بود. آیین یهود در دوره ماقبل ظهور مسیحیت و مقارن با آن، تعدد زوجات، صیغه، و طلاق بی قید و شرط برای مردان را جایز می شمرد. مثال های مهم دیگر اینکه برای زن حق ارث و حق ایفای نقش مذهبی قائل نبود.[۳۴] مسیحت برخی از این شعائر را پذیرفت؛ اما سایر موارد از جمله تعدد زوجات را نپذیرفت.

فمینیست های یهودی بعضاً با دلایل موجه استدلال کرده اند که مسیحیان تمایل دارند آیین یهود را به عنوان خاستگاه زن ستیزی مسیحیت معرفی کنند.[۳۵] برای مثال به نظر می رسد یونانیان بدان سان که در عقل ارسطویی قرن چهارم پیش از میلاد نمود می یابد، مفهوم پردازی فرودستی زنان را از عبریان نگرفته بودند. لذا ممکن است که هلنی شدن مدیترانه و غلبه نظامی، سیاسی، و فرهنگی

یونان و رم حداقل به اندازه میراث یهود در رواج زن ستیزی و شعائر سرکوبگرانه در مسیحیت تأثیر داشته باشد. به علاوه، مسیحیت دیگر ایده های بنیادی یهود را نفی کرد، پس چرا زن ستیزی یهود را نفی نکرد؟ تلقی یهود به مثابه تنها منبع یا مهمترین منبع زن ستیزی در میان یهودیان نه تنها خطر ساده سازی و غلط بودن را به دنبال دارد، بلکه این پرسش مهم را کنار می گذارد که چرا تعاریف منفی از زنان در این زمان با چنین اقبال گسترده ای در منطقه روبرو شد.

از خاستگاه یا خاستگاه های زن ستیزی که بگذریم، این پدیده از اجزای مشخص اندیشه مدیترانه ای و سرآخر مسیحی در دوره پیش از ظهور اسلام بود. یکی از نمودهای آن در دوره پیشامسیحی، نوزادکشی بود. کشتن نوزادان و عمدتاً نوزادان دختر به پیش از مسیحیت باز می گشت و یونانیان و رمی ها نیز از آن تبعیت می کردند. نویسندگان یونانی و رمی انجام آن رسم را از سوی هم وطنانشان گزارش کرده اند، اما از رواج آن در میان بیگانگانی همچون مصریان و یهودیان سخن نگفته اند. این رسم در اوایل مسیحیت در عربستان مرسوم بود و بعدها اسلام آن را قدغن کرد. در رم رهاکردن نوزاد دختر، از طریق حراج، حتی در قانون به طور تلویحی مجاز شمرده شده بود: پدران موظف بودند همه پسران خود را بزرگ کنند، امّا موظف به بزرگ کردن تنها یک دختر از میان دختران خود بودند. بدیهی است چون نوزادکشی در میان اشراف رم رایج بود، ضرورتاً به علت نیاز مادی نبوده است. مسیحیت سقط جنین و حتی جلوگیری از بارداری را گناه محسوب کرد و در قرن ششم قانون ژوستینیان سقط جنین را با کشتن انسان برابر دانست و در پی این تحولات بود که نوزادکشی محدود شد.[۳۶]

اما نگرش کلیسا در مورد سقط جنین و جلوگیری از بارداری خود بخشی از خلق و خوهای منفی جامعتر در مورد بدن و جنسیت را شکل داد که بر حسب آن امور جنسی گناه و مایه شرمساری است و تنها برای تولید مثل مشروعیت دارد.[۳۷] این درک به ویژه برای زنان پیامدهای منفی در بر داشت، زیرا واضح است که زنان را ذاتاً بیش از مردان در آمیخته با جسم و جنسیت تصور می کرد. شرم آوربودن امور جنسی به شدت بر شرم آور بودن بدن زن تأکید داشت و مستلزم آن بود که بدن زن کاملاً از انظار پنهان بماند. یک نقش برجسته سوری متعلق به اوایل دوره مسیحیت زنی را نشان می دهد که چنان خود را پیچانده است که هیچ بخشی از اعضای بدنش، حتی دستها و صورتش پیدا نیست. این ایده ها همچنین به معنای آن بودند که مردان می بایست از تماس با زنان اجتناب کنند و حتی از آنها بگریزند. صرف دیدن یک زن خطرناک بود و از این رو حجاب و جداسازی به شدت مورد تأکید بود.[۳۸] تکذیبِ متعصبانه جسمانیت و جنسیت، و در پی آن زن به منزله نماد اصلی آنها در ادبیات آبای کلیسا که ظرفیت های زن ستیز کتاب مقدس را تا حد نهایی آن توسعه دادند، بروز یافت. برای مثال در نوشته های آبای کلیسا همچون آگوستین، اوریجن، و ترتولیان زن به منزله موجودی فرودست، جنس دوم که کاملاً با زیست شناسی اش تعریف می شود، و برای مرد بی فایده است و بدتر از آن، عامل وسوسه جنسی، فساد، و شرارت است، معرفی می شود. آگوستین در اندیشه به این راز که چرا خداوند زنان را آفریده، بر این نظر است که خدا زن را از

این جهت که همراه مرد باشد، خلق نکرده، زیرا یک مرد دیگر بهتر می تواند از عهده این نقش بر آید. از این جهت هم زن را نیافریده که کمک حال مرد باشد، زیرا باز هم یک مرد برای این کار مناسبتر است. او نتیجه می گیرد، «اگر زادن فرزند را مستثنی کنیم، نمی توانم بفهمم که زن برای مرد چه خاصیتی دارد...» او در ادامه می گوید زنان منشأ وسوسه جنسی هم هستند.[۳۹] ترتولیان که زن ستیزی شدیدتری دارد، در مورد زنان می نویسد، «شما دروازه شیطان هستید. شما بودید که مُهر درخت ممنوعه را برداشتید. شما بودید که نخست از فرمان الهی سرپیچی کردید. شما بودید که انسان را فریفتید که شیطان جسارت حمله به او را نداشت. شما چنین آسان تصویر خداوند انسان، را نابود کردید. به خاطر نافرمانی شما که مرگ را به همراه داشت، حتی پسر خدا نیز می بایست قربانی شود.»[۴۰]

اسلام با ظهور در قرن هفتم هجری خود را به وضوح به عنوان آیینی تک خدایی در ادامه سنت یهود و مسیحیت و در واقع به عنوان آیینی برای تجدید حیات آنها معرفی کرد. چون در زمان فتوحات مسلمانان، منطقه تحت سلطه کلیسای مسیحی بود که تا حدی زن ستیزی را با ارجاع به داستان های کتاب مقدس مشروعیت بخشیده بود و آنها را توجیه کرده بود؛ یعنی داستان هایی که اسلام آنها را آشکارا یا به طور ضمنی به عنوان وحی الهی مورد پذیرش قرار داد، آیین جدید بی وقفه زن ستیزیِ از پیش شکل گرفته مربوط به سنت های کتاب مقدس را به جهان اجتماعی مذهبی ای کهَ داشت آن را به وجود می آورد، وارد کرد.

در مقدمه یادآور شدم که رشته های تخصصی دانشگاهی و تواریخ مستقلی که در مورد تمدن های باستانی در منطقه خاورمیانه و مدیترانه نوشته شده اند، همگی بر مجزا بودن آنها تأکید داشته اند و پیوندها و استمرار میان آنها را کمرنگ جلوه داده یا محو کرده اند. عناصر معینی که در صفحات پیش ذکر آنها رفت، از جمله تمایل به منتسب کردن جداسازی بیزانسی به «تأثیر شرق» و نادیده گرفتن سرکوب زنان در جوامع اروپائی و وانمود به اینکه این سرکوب برخاسته از غیر اروپائیان است، محدودیت های دیگری را هم بر سر راه ما قرار می دهد که به طور خاص حاکی از آن است که ایدئولوژی و ناسیونالیسم همچنان در تاریخ نویسی ایفای نقش می کنند. لذا به تکوین رهیافتی جامع نیاز داریم که در واکاوی این دوره مهم از تاریخ بشر از تعصبات نژادی و ناسیونالیستی عاری باشد.[۴۱]

تنها جهان غرب نیست که تاریخ سازی را در خدمت گروه های ذینفع سیاسی و ایدئولوژیک قرار داده است. تمدن اسلامی نیز تاریخ را به نحوی پردازش کرد که دوره پیش از اسلام عصر جاهلیت و اسلام به عنوان تنها منبع آنچه تمدن محسوب می شد، به حساب آید و این پردازش را چنان مؤثر در تاریخ سازی مورد استفاده قرار داد که مردمان خاورمیانه آگاهی از تمدن های باستانی منطقه را از دست دادند. بدیهی است که چنین پردازشی از نظر ایدئولوژیکی مفید فایده بود و سوای موارد دیگر این واقعیت را پنهان می کرد که وضع زنان در برخی فرهنگ های خاورمیانه پیش از ظهور

اسلام در مقایسه با بعد ازآن به طور قابل توجهی بهتر بود.

آگاهی از گذشته نهایتاً با تلاش محققان غربی ای به دست آمد که در جستجوی خاستگاه ها بودند؛ اما نه خاستگاه های تمدن اسلامی بلکه خاستگاه های تمدن غربی. تاریخ سازی غربی می خواهد وانمود کند که تمدن های غربی وارثان بلافصل خاورمیانه کهن اند (و همزمان با آن چنین وانمود می کند که تمدن اسلامی از گذشته چیزی را به ارث نبرده است یا دستکم وارث مستقیم آن نبوده است. حتی تاریخ سازی اسلامی هم همین باور را در مورد تمدن اسلامی تقویت می کند) و این مفروض هنوز هم زیربنای بسیاری از دروس و کتب درسی خاورمیانه است. لذا پژوهش های مختصر در مورد تمدن های خاورمیانه ای نه در کلاس ها و کتب درسی پیرامون تمدن اسلامی بلکه اغلب در کلاس ها و کتب غربی در مورد تاریخ تمدن غربی ارائه می شود که عموماً تمدن اسلامی را فاقد آن مبانی تصور می کنند. حتی تحقیقات فمینیستی همچون پیدایش پدرسالاری گردالرنر نیز پیرو همین دیدگاه است.[۴۲]

یادداشت ها

۱. Elaine Pagels

۲. J.P. Asmussen, “Christians in Iran,” in *Cambridge History of Iran*, 3, pt.2: 946.

۳. Grosdidier de Matons

۴. Sebastian P. Brock and Susan Ashbrook Harvey, trans., *Holy Women of Syrian Orient* (Berkely: University of California Press, 1987), 64-65; زین پس در متن ارجاع داده می شود

۵. Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988), 88-89

همانطور که پیتر براون یادآور شده است، «چشمپوشی از سکس و غسل تعمید در کلیسا قدرت سکس را خنثی و تهی کرد.»

The Body and Soceity: Men, Women, and Sexual Renunciation in early Christianity (New York: Columbia University Press, 1988), 80.

۶. Jose Grosidieir de Matons, “La Femme dans l’empire byzantin”, in *Histoire Mondiale de la femme*, 4 vol. ed. Pierre Grimal (Paris: Nouvelle Libraririe de France, 1967). 3:28 (quotation), 28n 1, 28-30.

۷. Angeliki Laiou

۸. Judith Herrin, “In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach,” in *Images of Women in Antiquity*, ed. Averil Cameron and Amelie Kuhrt (London: Groom Helm, 1983), 169 (quotation), 171; Angeliki E.Laiou, “The Role of Women in Byzantine Society,” *Jahrbuch der Oesterreicheischen Byzantinistik* 31, no. 1 (1981): 243

۹. Herrin, “In Search of Byzantine Women,”169

۱۰. Laiou, “The Role of Women in Byzantine Society,” 249

۱۱. Sarah Pomeroy

۱۲. De Matones, “La Femme dans l’empire byzantine,” 14.

۱۳. برای مثال، استنادات دو ماتن به «تأثیرات شرقی»در پیشین، ۱۵-۱۳.

۱۴. Sarah B. Pomeroy, *Godesses, Whores, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schoken, 1975), 81; Helene P. Foley, “Women in Greece,” in *Civilization of the Ancient Mediterranean*, 3 vol., ed. Michael Grant and Rachel Kitzinger (New York: Scribner, 1988), 3: 1302.

۱۵. Pomeroy, *Godesses*, 83,69; Foley, “Women in Greece,”3: 1303

۱۶. Foley, “Women in Greece,”3:1311

۱۷. Pomeroy, *Godesses*, 72

۱۸. Aristotle, *Politica*, trans. Benjamin Jowett, in *The Works of Aristotle*, 12 vols., ed. W.D.Ross, vol. 10 (Oxford: Clarendon Press, 1921), 1.5.1254b.

۱۹. Aristotle, *Historia animalium*, trans. D'Arcy Wentworth Thompson, in Works of Aritotle, ed. Ross, vol. 4, ed. J.A. Smith and W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1910), 9.1.608b.

۲۰. Aristotle, *De generatione animalium*, trans. Arthur Platt, in Works of Aristotle, ed. Ross, vol. 5, ed.J.A. Smith and W.D.Ross (Oxford: Clarendon Press, 1912), 1.20.728a, 2.4.738b.

۲۱. Naphtali Lewis

۲۲. Pomeroy, *Godesses*, 125

۲۳. Jean Vercoutter

۲۴. Sarah B.Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra* (New York: Schocken, 1984), 171.

۲۵. Dorothy J.Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton: Princeton University Press, 1988); Naphtali Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

۲۶. Christiane Desroches Noblecourt

۲۷. Jean Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne," in *Histoire mondiale de la femme*, ed. Grimal, 1:119.

۲۸. Ibid., 1:143

دیگر نویسندگان وضعیت زنان را با واژگان مثبت مشابه توصیف می کنند. برای مثال کریستین دِروشه نوبلکور می نویسد: «زن مصری شهروند خوشبخت کشوری بود که برابری جنسیتی از آغاز در آن کاملاً طبیعی تلقی می شد و چنانَ ریشه دارَ بود که هرگز به عنوان معضل دیده نشد.»

La Femme au temps des pharaons, 2 vol. (Paris: Stock/Laurence Pernoud, 1986), 2:170

۲۹. Noblecourt, *La Femme au temps ds pharaons*, 2:171, 216: Jacques Pirenne, "Le Statut de la femme dans l'Ancienne Egypte," in *La Femme*, 3 vols., Recueils de la Societe Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, vols. 11-13 (Brussels: Editions de la Librairie Encyclopeique, 1959-62), 1: 74.

۳۰. C.J. Eyre, "Crime and Adultery in Ancient Egypt," *Journal of Egyptian Archaology* 70 (a984): 101-2.

۳۱. Ibid., 95,96. For discussion on adultery see Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne,"1:136-137; and Noblecourt, *La Femme au temp des pharaons*, 2: 215-16.

۳۲. بر اساس این تغییر در مسیحیت متأخر بُعد زنانه امر قدسی حذف شد و تثلیث شکل گرفت که در آن خداوند پدر، پسر، و روح القدس در آنِ واحد است. این تغییر آشکارا نشان از مردانه شدن مفهوم خداوند در مسیحیت رسمی دارد.م.

۳۳. Noblecourt, *La Femme au temp des pharaons*,2:211

۳۴. Vercoutter, "La Femme en Egypte ancienne,"1: 121, 152

۳۵. در مورد این موضوع بنگرید به

Susan Ashbrook Harvey, “Women in Early Syrian Christianity,” in *Images of Women in Antiquity*, ed. Cameron and Kuhrt; and Elaine Pagels, *The Gnostic Gospel*s (New York: Vintage Books, 1981).

۳۶. Jean Bottero, “Mesopotemie et Israel,” in *Historie mondiale de la femme*, ed. Grimal, 1: 238, 242, 243, 247.

۳۷. See, for instance, Judith Plaskow, “Balming the Jews for the Birth of Patriarchy,”, in *Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology*, ed. Evelyn Torton Beck (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1982), 25-254.

۳۸. Sarah b. Pomeroy, “Infanticide in Hellenistic Greece,” in *Images of Women in Antiquity*, ed. Cameron and Kuhrt, 207; Bonnie S.Anderson and Judith P.Zinsser, *A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present*, 2 vols. (New York: Harper and Roq, 1988), 1:30,82.

۳۹. Anderson and Zinsser, *History of Their Own*, 1:82

۴۰. Peter Brown, “Late Antiquity,” in *From Rome to Byzantium* (Originally in French), ed. Phillippe Aries and Georges Duby (Cambridge: Harvard University Press, 1987-), 1:298-99. See also Brown, *Body and Soceity*, 80-81.

۴۱. James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 85-86.

۴۲. Rosemary Ruether, “Misogynism and Virginal Feminism in the Father of the Church,” in *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions,* ed. Reuther (New York: Simon and Schuster, 1974), 157.

بخش دوم

گفتارهای مؤسس

فصل ۳ زنان و ظهور اسلام

عربستان در قرن ششم میلادی ظاهراً جزیره ای در خاورمیانه بود و آخرین منطقه ای که در آن ازدواج پدرتباری، و پدرسالاری هنوز به عنوان تنها شکل مشروع ازدواج نهادینه نشده بود. البته حتی در آنجا نیز این نوع ازدواج داشت شکل غالب پیدا می کرد. یافته ها حاکی از آن است که در زمان تولد پیامبر(۵۷۰ میلادی) ازدواج مادرتباری و ازدواج زن مکانی که در آن زن با قبیله خود می ماند و مرد می توانست او را ملاقات کند و پیش او بماند و فرزندان حاصل از این ازدواج متعلق به قبیله مادر بودند، در کنار ازدواج چندشوهری و نیز تعدد زوجات در عربستان از جمله در مکه شایع بود.

اما نه تنوع ازدواج ها در عربستان پیش از اسلام و نه وجودآداب و رسوم مادرتباری از جمله ماندن فرزندان در کنار مادر ضرورتاً به معنای قدرت داشتن بیشتر زنان در جامعه یا دسترسی بیشتر آنها به منابع اقتصادی نیست. وجود این رویه ها به معنی غیبت زن ستیزی هم نیست؛ در واقع شواهد آشکار، خلاف آن را نشان می دهد. رسم نوزادکشی که ظاهراً به دختران محدود می شد، حکایت از آن دارد که مؤنث، ناقص و به دردنخور تلقی می شده است. آیات قرآنی در محکومیت نوزادکشی به این شرم و نفی که اعراب جاهلی آن را به جنسیت (Sexuality) مربوط می دانستند، اشاره می کند. «و چون یکی از ایشان را به مؤنث مژده دهند، رویش سیاه می شود و از خشم پر می شود. خود را از شرم خبری که به وی داده شده از قوم پنهان می کند. آیا باید نگهش دارد بر خواری، یا پنهانش کند در خاک؟» (سوره ۱۶: ۶۱–۵۸).[۱]

اما این استدلال اسلامگرایان که ممنوعیت نوزادکشی در اسلام مبین این واقعیت است که اسلام وضعیت زنان را در جمیع جهات بهبود بخشیده است نادرست و ساده لوحانه است. نخست آنکه به نظر می رسد موقعیت زنان در میان جماعات گوناگون در عربستان متفاوت بوده است. مضافاً اینکه اگرچه رویه های ازدواج جاهلی ضرورتاً حاکی از قدرت داشتن بیشتر زنان یا غیبت زن ستیزی نیست، اما دال بر آن است که زنان در قیاس با آنچه در اسلام برایشان مجاز شناخته شد، از استقلال جنسی بیشتری برخوردار بوده اند. همچنین زنان در طیف گسترده ای از فعالیت های اجتماعی از جمله جنگ و مذهب مشارکت فعال داشتند و حتی رهبر بودند. استقلال و مشارکت زنان با تأسیس اسلام، نهادینه کردن ازدواج پدرتباری و پدرسالاری، به عنوان تنها ازدواج مشروع، و تحولات اجتماعی حاصل از آن از میان رفت.

زندگی و ازدواج دو تن از همسران پیامبر، خدیجه و عایشه، تغییراتی را که زنان در عربستان به آن مبتلا شدند، نشان می دهد. خدیجه نخستین همسر پیامبر یک بیوه ثروتمند بود که پیش از ازدواج، پیامبر را به استخدام در آورده بود تا بر کاروان هایش که بین مکه و سوریه تجارت می کردند، نظارت کند. خدیجه زمانی که چهل ساله بود و پیامبر بیست و پنج ساله به او پیشنهاد ازدواج داد، و تا زمان فوتش در شصت و پنج سالگی تنها همسر پیامبر باقی ماند. به دلیل اهمیتش برای پیامبر، خدیجه در تاریخ اسلام از جایگاه ویژه ای برخوردار است: ثروتش پیامبر را از نیاز به کسب معاش آزاد کرد و به او این امکان را داد تا یک زندگی توأم با تأمل داشته باشد که نهایتاً به پیامبری اش ختم شد، حمایت و اعتماد به نفس خدیجه نقش قاطعی داشت در اینکه پیامبر خطر تبلیغ اسلام را به جان بخرد. هنگامی که نخستین وحی بر پیامبر نازل شد و موعظه را آغاز کرد، خدیجه وارد پنجاه سالگی شده بود و لذا جامعه عصر جاهلی و آداب و رسوم آن رفتار او را شکل داده و امکانات او را در زندگی موجب شده بود نه جامعه اسلامی و آداب و رسوم آن. استقلال اقتصادی او، پیش قدم شدنش برای ازدواج بی آنکه نیازی به یک سرپرست مرد برای واسطه شدن باشد، ازدواج او با مردی چندین سال جوانتر از خودش، و ازدواج تک همسری او همگی نشان دهنده رویه های جاهلی اند؛ نه اسلامی.

در مقابل، استقلال و تک همسری به وضوح از زندگی زنانی که محمد (ص) پس از پیامبری و به دست گرفتن رهبری اسلام با آنها ازدواج کرد، رخت بر بست. سرپرستی زنان به قیم های مرد سپرده شد، و مردان از امتیاز تعدد زوجات برخوردار شدند که بعدها به یکی از ویژگی های صوری ازدواج اسلامی بدل شد. سرنوشت عایشه محدودیت هایی که بعدها زندگی زنان مسلمان را در بر گرفت، از پیش ترسیم می کند: او از پدر و مادری مسلمان زاده شد، وقتی نُه ساله بود با پیامبر ازدواج کرد، و بلافاصله پس از آن به همراه هووهایش، رعایت آداب و رسوم جدید حجاب و پرده نشینی را آغاز کرد. تفاوت میان زندگی خدیجه و عایشه به ویژه از نظر استقلال، پیش در آمد تغییراتی است که اسلام برای زنان عربستان به همراه آورد. اما عایشه در دوره گذار می زیست و از برخی جهات زندگی او هم بازتاب آداب و رسوم جاهلی است و هم آداب و رسوم اسلامی.

دوره کوتاه دعوی قدرت سیاسی او پس از فوت پیامبر، به همراه احترام و اقتداری که جامعه به او تفویض کرد، بی تردید ریشه در آداب و رسوم اجدادش دارد، اما پذیرش زنان به عنوان مشارکت کنندگان و مقتدران در امور مهم جامعه در اعصار اسلامی بعدی به تدریج رو به افول گذاشت.

یافته های مربوط به ازدواج در عربستان پیش از اسلام بسیار ناچیز و مضامین آنها نامتعین است. اما شواهدی که بر مادرتباری و شعائر جنسی همراه با مادرتباری همچون چند شوهری دلالت می کنند، به نظر رابرتسون اسمیت محقق قرن نوزدهمی به قدر کافی برجسته بوده اند که به اعتقاد او جامعه عربستان مادرسالار بوده و اسلام یک نظم پدرسالار را جایگزین یک نظم مادرسالار کرده است. پس از او مونتگمری وات نوع اصلاح شده این نظریه را ارائه داد. او با جمع آوری مدارک دال بر ازدواج زن مکانی و چندشوهری در برخی بخش های عربستان، معتقد بود عربستان پیش از اسلام مادرسالار نبود، بلکه عمدتاً مادرتبار بود، یعنی جامعه ای که در آن پدر اهمیت کمی داشت یا اصلاً مهم نبود. در محدوده زمانی تولد پیامبر جامعه در حال طی کردن فرایند تحول به پدرتباری بود و اسلام این تحول را تسهیل کرد. وات بر این باور است که رشد تجارت در مکه در قرن های پنجم و ششم میلادی و یکجانشینی رو به رشد قبیله ممتاز آن یعنی قریش به گسست از سنت های قبیله ای و به ویژه مالکیت عمومی منجر شد که با انباشت ثروت توسط تاجران منفرد کاملاً رخت بر بست. اکنون مردان می خواستند دارایی خود را برای اخلافشان باقی بگذارند که خود این امر باعث شد پدر بودن مهم شود و نهایتاً به جایگزینی مادرتباری با پدرتباری بینجامد.[۲]

علاوه بر نظریه های اسمیت و وات، یافته های دیگر هم به روشنی دال بر آن است که نهاد ازدواج شکل واحد و تثبیت شده نداشته است و طیفی از آداب و رسوم ازدواج در محدوده زمانی ظهور اسلام کاربرد داشته است. این آداب و رسوم حاکی از آن است که هم نظام مادرتباری و هم نظام پدرتباری وجود داشته اند. برای مثال رویه های زن مکانی را می توان در خانواده پیامبر هم یافت. جد پیامبر پدربزرگ او را از خاندان مادری اش جدا کرد و به سختی توانست سرپرستی او را بر عهده بگیرد. آمنه، مادر پیامبر پس از ازدواج با عبدالله پیش خانواده خود باقی ماند و عبدالله او را پس از به دنیا آمدن پیامبر نیز در همانجا ملاقات می کرد (پدر پیامبر پیش از به دنیا آمدن فرزندش فوت کرد). تنها پس از فوت مادرش بود که مراقبت از پیامبر به خانواده پدری اش واگذار شد.[۳]

دلیل دیگر در مورد انواع ازدواج، گزارش بخاری از توضیح عایشه در مورد انواع ازدواج در دوره پیش از اسلام است. عایشه نقل می کند که در دوره جاهلی چهار نوع ازدواج وجود داشت: یکی از آنها همان ازدواجی بوده که امروزه رایج است و از آن سه تا، دوتای آنها چندشوهری بوده است.[۴] نمونه هایی از ازدواج چند شوهری هم در مکه و هم در مدینه شناسایی شده است. همچنین اگرچه مدارکی دال بر تعدد زوجات پیش از اسلام وجود دارد، به دلیل فقدان ارجاع به این رویه حدس زده می شود که تعدد زوجات مردمکانی پیامبر نادر بوده، و مبادرت به تعدد زوجات در بافتی مادرتبار

احتمالاً مستلزم آن بوده که شوهر همسران متعدد خود را در قبیله خود آنها ملاقات کند.[۵] به همین ترتیب زن نیز می توانست چندشوهر داشته باشد که به نزد آنها می رفت.

طلاق و ازدواج مجدد برای مرد و زن عمومیت داشته و هریک از آنها می توانسته در گسستن ازدواج پیش قدم شود. کتاب الأغانی گزارش می کند:« زنان دوره جاهلی یا برخی از آنها مردان را طلاق می دادند و [روش]طلاق آن بود که چنانچه در یک چادر زندگی می کردند، آن را برعکس می کردند به نحوی که اگر در چادر رو به شرق بود،آن را رو به غرب قرار می دادند... و هنگامی که مرد این را می دید می فهمید که زن او را طلاق داده است و دیگر پیش زن نمی رفت.» زن پیش از ازدواج مجدد، نیازی به عده یا ایام انتظار که اسلام بر رعایت آن اصرار دارد، نداشت و گرچه زن عادتاً پس از فوت همسرش مدتی را در بازنشستگی سپری می کرد، اما به نظر می رسد این رسم، اگر اصلاً بشودگفت رسم، به سهولت برگزار می شد.[۶]

بدیهی است از همان آغاز، نهادینه کردن نوعی از ازدواج بر اساس به رسمیت شناختن پدر، بخشی از پیام اسلام بود. سوگند وفاداری به اسلام که بعدها در قرآن (سوره ۶۰: ۱۲) به سوگند زنان معروف شد (تنها تفاوت سوگند مردان با سوگند زنان در وظیفه دفاع بود) صورت متعارف پیدا کرد. این سوگند از همان ابتدا اجتناب از زنا را شامل می شد که معمولاً برای «رابطه نامشروع» به کار می رود. اینکه زنا پیش از ظهور اسلام در جامعه ای که در آن انواع رابطه جنسی مشروع دانسته می شد، چه معنایی داشته، روشن نیست و ظاهراً برای اسلام آورندگان نیز همواره روشن نبوده است. مردان طائف پس از فتح قبیله شان به دست پیامبر از این که باید سوگند زنا بخورند، شکایت داشتند، زیرا بازرگان بودند. به عبارت دیگر نزد آنها این رویه مایه شرمساری نبوده است. زنی به هنگام سوگند خوردن گفته است: « مگر زن آزاد زنا می کند؟» این پاسخ دال بر این است که او می پنداشته رابطه ای که یک زن آزاد برقرار کند، زنا محسوب نمی شود.[۷] زنا که برای نخستین بار در اسلام به کار رفته، احتمالاً به انواع ازدواج شامل ازدواج های چندشوهری و اَشکالی از ازدواج «موقت» که در دوره جاهلی کاربرد داشت و اسلام آن را غیر قانونی خواند، اطلاق می شد. عایشه اظهاراتش در مورد انواع ازدواج در دوره جاهلی را اینطور جمع بندی می کند:« هنگامی که محمد (درود و رحمت خدا بر او باد) از جانب خداوند مبعوث شد، همه ازدواج (نکاح) های دوره پیش از اسلام را ملغی کرد... مگر نوعی از ازدواج که امروزه مردم به رسمیت می شناسند.»[۸] اگر بپذیریم که اسلام در تحریم زنا رویه های پیشتر مرسوم را نامشروع خواند، در اینصورت شاید بتوان فهمید که چرا بنا بر قاعده قرآنی (سوره ۴: ۱۹) برای محکومیت فرد به زنا چهار شاهد لازم است، چرا که در غیر این صورت مطمئناً این قاعده عجیب و غریب به نظر می رسید. این قاعده حکایت از آن دارد که اولاً کسانی که به چنین روابط نامناسب جنسی ای وارد می شدند، آزادانه عمل می کردند و این باز بودن برای جامعه پذیرفته شده بود و رفتاری غیر اخلاقی و ممنوع به حساب نمی آمد و دوم این که پیامبر متوجه شده بود که چنین رفتارهایی را نمی توان ناگهانی ریشه کن کرد.

ظاهراً اصلاحات اسلام روند معطوف به پدرتباری را در عربستان قرن ششم میلادی و به ویژه در مکه که در آن به دنبال توسعه تجاری، کل بافت نظام بَدَوی (بادیه نشینی) قدیم در حال تغییر بود، تسهیل کرد. علاوه بر تحول اقتصادی درونی، تأثیرات بیرونی هم بی تردید در تحول فرهنگی نقش داشتند. نفوذ فرهنگ ایرانی در میان قبایل شمال عربستان به همراه تجارت مکه که سوریه و امپراتوری بیزانس را در شمال به یمن و حبشه در جنوب متصل می کرد، به معنای تماس های روزافزون و پذیرش سازمان اجتماعی جنسیت در این جوامع همجوار بود. نوعی از تک خدایی که ویژگی آیین های موجود در این مناطق بود به همراه ازدواج پدرتباری که در آن نظارت جنسی زن در دست مرد بود، پیش از آنکه پیامبر دعوت به اسلام را آغاز کند، داشت در عربستان آن زمان که جامعه ای چندخدایی بود، زمینه پیدا می کرد. مکانیسم های نظارتی، یعنی پرده نشینی و ممنوع کردن زنان از پرداختن به امور اجتماعی که از پیش به تفصیل در این جوامع شکل گرفته بود، می بایست برای ساکنان عربستان به ویژه تجار آن شناخته شده باشد.

ازدواجی که اسلام به رسمیت شناخت، همچون تک خدائی آن، عمیقاً با نظام های اجتماعی فرهنگی از پیش موجود در سرتاسر خاورمیانه سازگاری داشت. در عربستان، ازدواج پدرسالار، پدرتبار و تعدد زوجات به هیچ رو عمل ناخوشایندی به حساب نمی آمد. اما اسلام به طور گزینشی برخی از آداب و رسومی را که از قبل در میان جوامع قبیله ای یافت می شد، تقدیس و برخی را تحریم کرد. در نهاد ازدواجی که اسلام تأسیس کرد، تقدم پدر و برخورداری مرد از حق مالکیت بر جنسیت (Sexuality) زن و فرزندان او اهمیت زیادی پیدا کرد. آداب و رسوم مطابق با این نهاد از جمله تعدد زوجات زمانی اضافه شد که آداب و رسوم نا منطبق یا متضاد ممنوع شده بود. از طریق این تحولات بود که اسلام به طور بنیادین رابطه جنسیت و قدرت میان زنان و مردان را از نو صورتبندی کرد. شاید منصفانه این باشد که ترتیبات جدید ازدواج را که در قواعد اسلامی مستتر بود، در ایجاد تغییرات در موقعیت زنان و محدودیت های نابودکننده ای که با جا افتادن اسلام بر آنها تحمیل شد، تعیین کننده بدانیم.

احکام ازدواج و رفتار زنان که بعدها در جوامع مسلمان تکوین یافت، هم نشان دهنده تفاسیری است که این جوامع از مجموعه ای از آیات قرآنیِ عمدتاً مدنی (نازل شده در مدینه) به عمل آوردند و هم معرف داوری آنها در مورد اهمیت حقوَقی رفتار های خود پیامبر است.[۹] منابعی که من از آنها کمک خواهم گرفت تا مقاطع کلیدی تحول ازدواج و آن دسته از رفتارهای پیامبر را در رابطه با زنانِ که معلوم شد از آن پس برای زنان مسلمان تعیین کننده بوده است، مورد بررسی قرار دهم، عمدتاً حدیث و ادبیات زندگی نامه ای صدر اسلام در باره پیامبر و صحابه است. حدیث روایت های کوتاهی از پیامبر و صحابه او و معاصرین آنهاست که در سه یا چهار قرن پس از وفات پیامبر مکتوب شد. احادیث (همچون ادبیات زندگی نامه ای) بر گزارش های در خاطر مانده ای متکی است که نخست از سوی معاصرین پیامبر نقل شده و سپس با گذر از زنجیره به دقت مورد تأئیدی از افراد که اعتبار آنها به رسمیت شناخته شده، نقل می شود. اگرچه اسلامِ جریان غالب

مجموعه های خاصی را به عنوان گزارش های موثق از کردارها یا بیانات پیامبر در نظر گرفته است، غربی ها و محققان تربیت شده در غرب اندیشه خود را در این مورد تغییر داده اند. پیشتر اغلب محققان این احادیث را جعلیاتی در نظر می گرفتند که ساخته و پرداخته دوره های بعد بودند. اما اخیراً برخی محققان غربی بر این باورند که احتمال دارد برخی از احادیث متعلق به دوره های آغازین اسلام یعنی دوره بلافاصله پس از وفات پیامبر باشد که هنوز بسیاری از صحابهِ او زنده بودند.[۱۰] روایاتی که در ادامه ذکر آنها می رود، از متونی استخراج شده اند که عموماً جزو اصیل ترین ها در نظر گرفته می شوند و شرایط و رفتارهای توصیف شده در آنها مشخصه شیوه های زندگی ای است که در پیکره احادیث به تصویر کشیده شده است.

گزارش هایی که از آداب و رسوم پیش از اسلام در این متون آمده از پیش دستخوش ویرایش ایدئولوژیک از منظر اسلامی شده است. همه متونی که از دوره جاهلی بر جای مانده اند، به دستکم یک قرن پس از وفات پیامبر باز می گردند و از اینرو توسط مسلمانان به صورت مکتوب در آمده اند. برای مثال ابن سعد می گوید هیچیک از اجداد مادری پیامبر از پانصد نسل پیش به شیوه دوره «جاهلی» مرتکب «فحشا» نشده است. قاعدتاً منظور او از این سخن اشاره به اشکالی از جمله چندشوهری است که رویه ای پذیرفته شده در میان اعراب پیش از اسلام بود (ابن سعد، ج۱، بخش ۱: ۳۲). در مقابل، رسم هایی همچون تعدد زوجات که اسلام آنها را مورد تأئید قرار داد، بدون آنکه تقبیح شوند، بازگو می شوند. این بدان معناست که خود این متون هم مشخصاً و مستمراً رویه های اسلامی را از نو مورد تأئید قرار داده و رسوم قدیمی را غیر اخلاقی می خواندند.

ضمناً هر چند که این روایت های اولیه توسط مردان مکتوب شده است، اما حجم قابل توجهی از این گزارش ها در مورد پیامبر و زمانه اش (ادبیاتی که به عنوان وقایع اصیل صدر اسلام مورد احترام بود و به عنوان الگوی رفتاری مسلمانان و منبع احکام اسلامی به آن نگاه می شد) به نقل از زنان بازگو شده است؛ یعنی گزارش های مورد بحث باید نخست از زبان یکی از زنان نسل پیامبر، صحابه، و اغلب همسر و دختر پیامبر بازگو می شد. بنابراین زنان (و به طور اخص عایشه) سهم مهمی در شکلگیری متون شفاهی اسلامی داشتند. این متون که نهایتاً توسط مردان مکتوب شد، به بخشی از تاریخ رسمی جامعه اسلامی و به بخشی از ادبیاتی تبدیل شد که روندهای هنجاری جامعه اسلامی را ایجادکرد. سهم داشتن زنان در این ادبیات نشانگر آن است که دستکم نخستین نسل مسلمانان که نزدیکترین نسل به عصر جاهلی و نگرش های آن نسبت به زنان بود، و اخلاف بلافصل، آنها زنان را به عنوان مرجع حدیث به رسمیت می شناختند. به این معنا هم هست که ادبیات صدر اسلام دستکم در مواردی نظرات زنان را تقریباً به صورت مستقیم بازگو می کند. برای مثال پاسخ غضب آلود عایشه به این عقیده که زنان در دین ناپاک محسوب می شوند، از این جمله است. او در حدیثی فریاد می زند « شما ما [زنان] را با سگ ها و میمون ها یکی می کنید! پیامبر به نماز می ایستاد در حالیکه من جلوی او [میان او و قبله] بر بستر می آرمیدم.»[۱۱] البته این بدان

معنا نیست که نظرات یا کردارهای غیر قابل قبول زنان برای نظامی که همان مردانی نمایندگی اش می کردند و سخنان زنان را به شکل مکتوب در می آوردند، سرکوب و حذف نمی شد.

در غار حرا در تپه ای نزدیک مکه که پیامبر وقتی چهل ساله بود، اغلب برای تأمل در تنهایی به آنجا می رفت، نخستین وحی بر او نازل شد: جبرئیل فرشته بر او ظاهر شد و از او خواست بخواند. او که از این تجربه می لرزید به سوی خدیجه شتافت، خدیجه او را از نظر لحاظ جسمی و ذهنی آرام کرد. پیامبر را در پتویی پیچید و به او اطمینان داد که از سلامت عقلی برخوردار است. سپس خدیجه پیامبر را نزد پسر عمویش ورقه (که پیشتر نامزد او بود) برد. ورقه مسیحی ای بود متبحر در متون عبری و آنچه را که بر پیامبر گذشته بود، مورد تأئید قرار داد. به او گفت خداوند جبرئیل فرشته را نزد موسی نیز فرستاده است. پیداست که چارچوب یهودی-مسیحی همان چارچوبی بود که پیامبر رسالتش را مقید به آن اعلام کرد.[۱۲]

خدیجه نخستین کسی بودکه به او ایمان آورد. ایمان این زن بالغ و ثروتمند که از منزلت بالایی در جامعه برخوردار بود، می بایست بر دیگران به ویژه اعضای خاندان خودش، یعنی قریش در پذیرش اسلام تأثیرگذار بوده باشد (ابن سعد، ۸:۹).[۱۳] از همان سال های نخست، زنان از جمله ایمان آورندگان بودند. بودند زنانی که قبایلشان به شدت با پیامبر ضدیت داشتند. برای مثال، ام حبیبه، دختر ابوسفیان که دشمن سرسخت پیامبر بود، از کسانی بود که ایمان آورده بود. همچنین در میان مسلمانان هم زنانی بودند که تحت فشار مخالفت روز افزون مکیان و آزار و اذیت پیامبر و پیروانش (در حدود ۶۱۵ میلادی) به حبشه مهاجرت کردند. مشخص نیست که آیا این زنان مستقل از شوهرانشان مهاجرت کرده اند یا خیر.[۱۴]

در دوره تعقیب و آزار در مکه بود که پیامبر آیاتی را بر زبان راند که در ابتدا کنار پرستش الله پرستش سه الهه مکی، «دختران الله»، یعنی لات، منات و عزی را نیز تقدیس کرد. این تحول برای مدت کوتاهی باعث خوشنودی مکیان شد. اما پس از مدت کوتاهی این آیات ملغی شدند، زیرا بنا به روایات، هنگامی شیطان آنها را بر زبان پیامبر «جاری» کرده بود که آزار مکیان شدت گرفته بود. مکیان به پیامبر پیشنهاد مقام و ثروت داده بودند تا در عوض از دشنام دادن به الهگان آنها دست بردارد. این آیات در شکل اصلاح شده آنها در قرآن (سوره ۵۳:۱۹-۲۲) به پوچی این ایده که خدا دارای دختر باشد اشاره می کند، حال آنکه بنا بر این آیات بشر فانی ترجیح می دهد پسر داشته باشد. از این رو این آیات مؤید همان چیزی اند که کشتن نوزادان دختر بر آن دلالت می کند، یعنی وجود الهگان در اواخر دوره جاهلی لزوماً به معنای ارج نهادن به زنان بیش از مردان یا برابر با آنها نبوده است.[۱۵]

در ۶۱۹ میلادی خدیجه و ابوطالب، عموی پیامبر و حامی او و بزرگ خاندان هر دو به فاصله

چند روز فوت کردند. پیامبر شخصاً « داخل گور رفت» تا خدیجه را در قبرش در هجون که تپه ای در نزدیکی مکه و محل دفن خویشاوندان خدیجه بود، قرار دهد. به نظر می رسد نه پیامبر و نه دخترانش چیزی از خدیجه به ارث نبردند. ممکن است او در آزار و اذیت مکیان ثروتش را از دست داده باشد.[۱۶]

ابوطالب اسلام نیاورد. معهذا پیامبر را به عنوان یکی از اعضای خانواده در کنف حمایت خود قرار داد و بدین وسیله به او امکان داد تا از آزار و اذیت مکیان در امان بماند. جانشین او به عنوان بزرگ خاندان، ابولهب عموی دیگر پیامبر بود که با ام جمیل خواهر ابوسفیان، که دشمن پیامبر بود، ازدواج کرده بود. مدت کوتاهی پس از وفات ابوطالب ابولهب جانب خانواده همسرش را گرفت و از اعطای حمایت خاندان به پیامبر سرباز زد. هنگامی که ابولهب و ام جمیل در آیات وحی شده بر پیامبر مورد لعن قرار گرفتند، ام جمیل با دسته هاون سنگی به جستجوی پیامبر پرداخت تا به جائی رسید که او و صحابی اش ابوبکر در کنار کعبه نشسته بودند. خداوند پیامبر را از نظر او پنهان داشت. ام جمیل از ابوبکر پرسید محمد کجاست و سپس گفت «شنیده ام که او مرا هجو کرده است. به خدا اگر او را بیابم با همین سنگ دهانش را خرد خواهم کرد.» سپس شعری را از بر خواند:

ما مطرود را از خود می رانیم
کلماتش را انکار می کنیم
و از مذهبش متنفریم[۱۷]

پیامبر، محروم از حمایت خاندان، فعالانه در صدد بر آمد تا گروندگان و حامیانی خارج از مکه بیاید. او سلسله مذاکراتی را با غیر مکیانی که در سال ۶۲۰ برای زیارت مکه به آنجا می آمدند، آغاز کرد و آنها اسلام آوردند. در سال بعد با تعداد بیشتری از اسلام آوردگان بازگشتند. در ژوئن سال ۶۲۲ هفتاد و پنج نفر از اهالی مدینه که دو زن در میانشان بود، پنهانی با پیامبر در عقبه دیدار کردند و در آنجا سوگند خوردند که از پیامبر حمایت و اطاعت کنند. وفاداری آنها به این معنا بود که او در مدینه نه در مقام رهبر رانده شده یک فرقه که در صدد جلب حمایت مردم است، بلکه در کسوت پیامبر اکرم و مرجع برگزیده برای داوری در منازعات درونی قبایل مدینه پذیرفته شد.[۱۸]

در این میان پیامبر مقدمات ازدواج خود با سوده و عایشه را نیز فراهم کرد. روایت شده که فکر این ازدواج ها از خوله، خاله پیامبر، بوده که اسلام آورده بود. پس از وفات خدیجه او به «محمد» قاعدتاً در کارهای خانه و نگهداری از دخترانش خدمت می کرد. پیشتر پیامبر به نفع او مداخله کرده و شوهرش را به دلیل غفلت از خانواده و فروگذاشتن وظائفش نسبت به همسر سرزنش کرده بود. وقتی خوله ایده ازدواج دوباره پیامبر را مطرح کرد، پیامبر از او پرسید با چه کسی. خوله پاسخ داد، اگر باکره می خواهی عایشه و اگر غیر باکره می خواهی سوده. روایت شده که پیامبر در پاسخ گفته است :« برو و از جانب من هر دو را خواستگاری کن.» داشتن دو زن همزمان در آن جامعه رویه تازه ای نبود، اما برای پیامبر جدید بود و به همین دلایل برخی پژوهشگران بر این باورند که

ممکن است خدیجه در عقد ازدواجش شرط کرده باشد که مادام که او زنده است، تنها همسر او باشد و پیامبر با زن دیگری ازدواج نکند.[۱۹]

سوده که بیوه یک مسلمان و از مهاجران پیشین حبشه بود و گفته بود که «دیگر جوان نیست»، به وسیله خوله به پیامبر پیغام داد «اختیار من در دست شماست» که حاکی از رضایتش بود (۸:۳۶). ازدواج خدیجه و سوده نشان می دهد در این مقطع از دوره جاهلی ظاهراً بیوه ها آزاد بودند با هر کسی که می خواهند ازدواج کنند و نیازی به مشورت با یک قیم مرد نداشتند (ابن سعد، ۸:۳۶)[۲۰]. ظاهراً ازدواج سوده و پیامبر مدت کوتاهی پس از فوت خدیجه صورت گرفت.

مورد عایشه متفاوت بود. او دختر شش ساله نزدیکترین صحابی و مهمترین حامی پیامبر، ابوبکر بود. خوله عایشه را از ام رُمّان، مادر عایشه خواستگاری کرد و او موضوع را به شوهرش گفت. ابوبکر در پاسخ گفته بود چون عایشه نامزد دارد، نخست باید از قید آن تعهد آزاد شود. هیچ حرفی از اینکه کسی این ازدواج را به دلیل اختلاف سن میان پیامبر و عایشه نامناسب خوانده باشد، در میان نیست. البته روشن است که نامزد پیشین عایشه یک پسر جوان بوده است. ابوبکر برای آزاد کردن تعهد دخترش نزد والدین آن پسر رفت و دریافت که مادر او مسلمان نیست، ولی نگران آن است که چنانچه پسرش از قید این تعهد آزاد شود، اسلام بیاورد.

عایشه بعدها به یاد می آورد که او زمانی فهمید ازدواج کرده (یعنی عقد ازدواج منعقد شده است) که با دوستانش در حال بازی بود و مادرش او را صدا زد و به او گفت باید در خانه بماند. عایشه می گوید بدین ترتیب « به قلبم افتاد که ازدواج کرده ام»، اما او از مادرش نپرسیده است با چه کسی ازدواج کرده. (ابن سعد، ۸:۴۰). پس از آن پیامبر به دیدارهای روزانه اش از خانه ابوبکر ادامه می داد، ولی نزدیکی آنها تنها پس از آنکه مسلمانان به مدینه هجرت کردند، صورت گرفت.

پس از آنکه پیمان عقبه با اهالی مدینه بسته شد، مسلمانان طی سه ماه در گروه های کوچک به مدینه هجرت کردند. از مردان، پیامبر و ابوبکر آخرین کسانی بودند که مکه را ترک کردند و مخفیانه از توطئه مکیان برای کشتن پیامبر که بیم آن داشتند که او در مدینه چنان قوی شود که نتوانند بر او غلبه کنند، جان به در بردند. آن دو در تپه های نزدیک مکه پنهان شدند و منتظر ماندند تا تعقیب به پایان برسد. اسماء خواهر عایشه شبانه آنها را راهنمایی کرد و در هنگام عزیمت به آنها کمک کرد تا سوار بر شتر شوند. پس از رفتن آنها او به خانه بازگشت و گروهی از مکیان متخاصم را دید که در جستجوی آن دو بودند. او نقل می کند که وقتی اطلاع از وضعیت آنها را انکار کرده، چنان سیلی ای به او زدند که گوشواره هایش پرت شد.[۲۱]

پیامبر زمانی وارد مدینه شد که هواداران بسیار داشت و از جایگاه سیاسی مهمی برخوردار بود. مسلمانان، سال هجرت، یعنی ۶۲۲ میلادی را به عنوان آغاز تاریخ اسلام برگزیدند. هجرت در واقع نوع جدیدی از جامعه را رقم زد که با ارزش ها و قوانین جدید اسلام می زیست و بسیاری

از آنها طی سال های پس از آن تکامل یافت.

بلافاصله پس از رسیدن پیامبر به مدینه کار بر روی بنایی که محل اقامت پیامبر بود آغاز شد. حیاط این ساختمان هم مسجد بود و هم مکانی که او می توانست به امور اجتماعی بپردازد. در این اثنا او در خانه دو اتاقه ای اقامت گزید متعلق به زوجی که در نزدیکترین مکان به محل ساخت و ساز اقامت داشتند. حس محرومیت مادی زندگی آنها و پیامبر را می شود در این واقعه دید که کوزه آبی می شکند و آندو برای اینکه پیامبر خیس نشود، از لباس های خودشان برای جمع کردن آب استفاده می کنند.[۲۲]

سوده و دختران پیامبر نیز از مکه رسیده بودند. منزل سوده نیز همچون سایر منازلی که بعدها برای دیگر همسران پیامبر ساخته شد، در راستای دیوار شرقی مسجد ساخته شد و متشکل از اتاقی به مساحت تقریبی شصت متر مربع بود احتمالاً به همراه ایوان مانند محصوری که منتهی به حیاط مسجد بود. ستون های حیاط مسجد از تنه نخل و سقف آن از شاخه های نخل درست شده بود. پیامبر هیچ حجره جداگانه ای نداشت و در منزل همسرانش به سر می برد.[۲۳]

خانواده ابوبکر نیز در خانه ای در حومه سُنح به او ملحق شدند. وقتی عایشه بیش از نُه یا ده سال نداشت، ابوبکر که بی تردید نگران پیوند خویشاوندی میان پیامبر و خودش بود، از او پرسید که چرا ازدواج را به تأخیر می اندازد. وقتی پیامبر پاسخ داد او هنوز قادر به فراهم کردن جهیزیه ازدواج نیست. ابوبکر خود آن را فراهم کرد (ابن سعد، ۸:۴۳). بنابراین، زفاف در خانه پدر عایشه در سنح صورت گرفت. عایشه آن حادثه را اینگونه به یاد آورد:

> مادرم نزد من آمد، در حالیکه من مشغول تاب بازی بودم... مرا از تاب پایین آورد و دوستان مرا که آنجا بودند، روانه کرد و صورت مرا با کمی آب شست و مرا تا جلوی در اتاق برد. نفس من از تاب بازی بند آمده بود. ما ایستادیم تا من از نفس زدن بیفتم. سپس مادرم مرا داخل برد. پیامبر در خانه ما به همراه زنان و مردان مهاجر و انصار بر روی تختی نشسته بود. مادرم مرا در آغوش خود نشاند و گفت: «اینان مردمان تو هستند. خداوند تو را برای ایشان و ایشان را برای تو متبرک گرداند.» سپس آن مردان و زنان بلافاصله برخاستند و بیرون رفتند و زفاف در منزل ما حادث شد.[۲۴]

عایشه زن محبوب پیامبر بود و حتی پس از آنکه پیامبر زنان زیبا و جذاب دیگری را نیز به همسران خود افزود، او همچنان محبوب ماند. نبیه آبوت که از متأخرترین زندگی نامه نویسان عایشه است، بر نرمخوئی و شکیبائی پیامبر در مورد عایشه تأکید می کند؛ پیامبر حتی او را در عروسک بازی هایش همراهی می کرده است. اما برای ذهنیت های مدرن جزئیاتی همچون یادآوری های عایشه از ازدواج و زفافش باعث فهم بیشتر این رابطه نمی شود. بیشتر بر غم و اندوه های این رابطه تأکید می کنند. با اینهمه آبوت درست می گوید که مهم برآورده کردن سلیقه آدمها در دوره های دیگر

نیست، بلکه معرفی درست این رابطه است. لذا، سایر جنبه ها همچون برابری احساسی آشکار و وابستگی متقابل ایندو نیز باید مورد اشاره قرار گیرد. از جمله قضیه معروف گردنبند (که در تاریخ اسلام به قضیه افِک یا بهتان معروف است)که در پی آن پیامبر با تلخکامی و سرخوردگی به عزلت روی آورد، یکی از همین موارد است. عایشه از کاروان جا ماند، زیرا به دنبال دانه های گردنبندش می گشت. صبح فردا عایشه در حالی وارد مدینه شد که شترش را مرد جوانی همراهی می کرد. جامعه او را متهم به خیانت کرد. اندوه ناشی از این ماجرا چنان شدید شد که در دوران سردی آندو بر پیامبر وحیی نازل نمی شد. نخستین وحی در پایان این دوره، آیاتی بودند که بر بی گناهی عایشه دلالت داشتند.[۲۵] ظاهراً عایشه به شکلی معقول در مقابل پیامبر احساس برابری می کرد و نترس بود، زیرا نزول آیاتی در این مورد که پیامبر مجاز است با هر تعداد از زنان مؤمن که می خواهد ازدواج کند، اما این کار برای دیگر مردان مجاز نیست، باعث شد عایشه با غیظ به او بگوید: «می بینم خدایت در برآورده کردن هوسهایت شتاب می کند» (ابن سعد، ۸: ۱۱۲). بافت اجتماعیِ ویژه آن دوره نه تنها در شکل شعائر اجتماعی بلکه در شیوه های شکل دهنده ساختارهای درونیِ روانی و احساسی اعضای جامعه، بر بسیاری از ابعاد رابطه آنها اثر می گذاشت.

جزئیات نامزدی و ازدواج عایشه حاکی از آن است که والدین قبل از ظهور اسلام و مقارن با آن، ازدواج فرزندانشان اعم از دختر و پسر را با هم سن یا بزرگتر از آنها ترتیب می دادند. همچنین حاکی از آن است که نامزد شدن دختر مستلزم نظارت و قیمومیت بر روابط جنسی او و نوعی خانه نشینی بوده است، زیرا عایشه زمانی فهمید ازدواج کرده که به او گفته شد نباید از منزل خارج شود. از این رو ظاهراً دیدگاه پدرسالار در مورد ازدواج و روابط جنسی پیشتر به محیط دوران کودکی عایشه نفوذ کرده بود. به همین ترتیب قواعد مربوط به نامزدیِ همزمان پیامبر با دو زن که در ادبیات آمده، نیز موضوعی خارق العاده نبوده، بلکه عادی بوده است. با اینحال ممکن است روایات مکتوب شده به قلم نویسندگان مسلمان بازتاب درست رویه های جاهلی متأخر و اوایل اسلام نباشد، بلکه بیشتر انعکاس فهم اسلامی متأخر از ازدواج باشد.

عزیمت عایشه به منزل پیامبر، جایی که سوده پیشتر در آن ساکن بود و به زودی دیگر همسران نیز در آن ساکن می شدند، گونه ای از تعدد زوجات یعنی تعدد زوجاتِ مردمکانی را به مسلمانان معرفی کرد که برخی تحلیلگران معتقدند پیامبر مبدع آن بود.

سه ماه پس از ازدواج پیامبر با عایشه، او با حفصه دختر عُمر بن خطّاب ازدواج کرد که به همراه ابوبکر از نزدیکترین حامیان پیامبر بود. حفصه شوهرش را در جنگ بدر از دست داده بود. اکثر همسران پیامبر پس از این نیز بیوه ی مردانی بودند که در جنگ های مسلمانان برای پیشبرد اسلام کشته شده بودند. بلافاصله پس از این ازدواج و پس از جنگ احد (در سال ۶۲۵ میلادی) که باعث بیوه شدن بسیاری از زنان مسلمان شد، آیات قرآنی که تعدد زوجات را تشویق می کرد، نازل شد. از جمله این آیه که «با زنان مسلمانی که رضایت دارند، دو یا سه یا چهار ازدواج کنید»

(سوره۴: آیه ۳). بسیاری از این بیوگان، مهاجرین مکی بودند و از این رو نمی توانستند تحت الحمایه خاندانشان قرار گیرند. بنابراین جامعه اسلامی خود را با مسئولیت تأمین آنها مواجه می دید. تشویق مردان به ازدواج با بیش از یک زن، هم مشکل حمایت از این بیوگان را حل می کرد و هم جامعه جوان را به سمت مسیر نوینش استحکام می بخشید: این رسم باعث ورود زنان به نوع جدیدی از زندگی خانوادگی و مانع از بازگشت به رویه های ازدواج دوره جاهلی شد.

ازدواج میان اهالی مدینه و مکیان [انصار و مهاجرین] عمدتاً به دلیل نگرش های متفاوت آنها به ازدواج و به ویژه در مورد تعدد زوجات به ندرت اتفاق می افتاد. ظاهراً زنان مدینه به گونه ای بارز از زنان مکی جسورتر بودند. عمر بن خطاب از این شکایت داشت که پیش از آمدن به مدینه « ما مردمان قریش (مکه) به ریاست بر زنانمان عادت داشتیم، ولی وقتی به میان انصار آمدیم، دریافتیم که زنان آنها بر مردانشان ریاست دارند. پس زنان ما نیز شروع کردند به آموختن از زنان انصار.»[۲۶] گزارش شده که یکی از زنان انصار خود را به پیامبر هِبه کرد و پیامبر پذیرفت و بعد او پیشنهادش را پس گرفت، زیرا خانواده اش او را از این کار بر حَذر داشتند و به او هشدار دادند که او هرگز تحمل هوو را ندارد (ابن سعد، ۸: ۸-۱۰۷).

حق زنان در ارث که بر اساس آن زن نصف مرد ارث می برد، یکی دیگر از احکام اسلامی بود که برای اهالی مدینه بدعت محسوب می شد و ناخوشایند بود. قاعدتاً این حکم جدید در مدینه که یک جامعه کشاورزی بود، عواقب پیچیده ای را در تقسیم زمین به وجود می آورد تا در مکه که یک جامعه تجاری بود و مالکیت بیشتر بر احشام و کالاهای مادی بود و ظاهراً حتی از پیش از اسلام در آنجا رسم بر این بود که زنان ارث ببرند.[۲۷]

طبق گزارش های مربوط به جنگ احد که روشن است مردان در آن دست بالا را داشتند، زنان و از جمله همسران پیامبر مشارکت فعال و آزاد داشتند. مردی توصیف کرده است که عایشه و دیگر همسر پیامبر را دیده است که در حالی که جامه هایشان را تا زده و خلخال هایشان هویدا بود، برای مردان در میدان جنگ آب می بردند. گفته شده که در سمت مسلمانان زنان، مجروحان را حمل می کردند و اجساد و زخمی ها را از میدان نبرد خارج می کردند. در سویه مقابل هند بنت عتبه همسر بزرگ مکه، ابوسفیان، چهارده یا پانزده زن از اشراف قریش را در میدان جنگ رهبری می کرد که با خواندن آوازهای جنگی و نواختن تنبور نقش سنتی زنان جاهلی را در جنگ ایفا می کردند.[۲۸] مکیان برنده شدند و هند که پدر و برادرانش به دست مسلمانان در جنگ قبلی از پای در آمده بودند، جگر مردی که آنها را کشت درید و بینی و گوش های او را به همراه دیگر اجساد میدان نبرد مثله کرد. او با درست کردن گردنبند و بازوبندی از قطعات بریده شده از بدن او بر صخره ای ایستاد و به شیوه ای طنز آمیز انتقام پیروزمندانه اش را شرح داد (ابن سعد، ۳: ۱، ۵-۶). با این همه شاید این بی رحمی مفرطی که به او نسبت داده شده، حاصل گزارش هایی باشد که در دوره عباسی ساخته و پرداخته شد و دلیل آن تنفر عباسیان از سلسله اموی باشد که

بنیانگزارش پسران هند بودند.

این مشارکت آزادانه زنان در امور اجتماعی به زودی با باب شدن رسم پرده نشینی ملغی شد. محدودیت ها نخست زندگی همسران پیامبر را در بر گرفت. در طول حیات او آیاتی که پرده نشینی را مقرر می کردند، تنها در مورد آنها کاربرد داشت. متون صدر اسلام مقاطعی را ضبط کرده اند که در آنها آیات مربوط به حجاب و پرده نشینی برای زنان پیامبر نازل شده و شرح کوتاهی از زندگی زنان در جامعه ای هستند که اسلام جای آن را گرفت. این متون همچنین مراحلی را توصیف می کنند که طی آنها حوزه های عمل زنان محدود شد. در این متون تمایزی میان حجاب و پرده نشینی وجود ندارد، اما واژه حجاب جا به جا برای اشاره به «پرده» به کار می رود. برای مثال در درابات الحجاب، «حجاب گذاشتن» (که به معنای آن هم بود که زنی به همسری پیامبر در می آمد و تنها همسران رسمی او ملزم به داشتن حجاب بودند و نه کنیزان) در لغت به معنای پرده نشینی و جدایی و تفکیک بود. همچنین از همین واژه عموماً برای اشاره به پرده نشینی یا جدایی زنان پیامبر و به احکام مربوط به حجاب یا پوشش آنها استفاده می شد.[۲۹]

بنا به یک روایت، میهمانی عروسی پیامبر با زینب بنت جحش مقطع نزول برخی از این آیات بوده است. برخی از میهمانان بیش از اندازه در خانه زینب ماندند و مشغول گفتگو شدند. این کار باعث رنجش پیامبر شد و به این ترتیب آیاتی نازل شد که پرده نشینی همسران او را نهادینه کرد. بنا بر یک گزارش دیگر در حین صرف غذا دست برخی از میهمانان مرد به دست همسران پیامبر اصابت می کرده و به ویژه دست عمر به دستان عایشه اصابت می کرده است (ابن سعد: ۸:۱۲۶). درآیات قرآنی مرتبط با نهادینه کردن پرده نشینی این وقایع اینچنین دنبال شده است: « ای کسانی که ایمان آورده اید، به خانه های پیامبر وارد نشوید مگر آنکه به شما اذن دهد و بر سفره طعامش دعوت کند. در آنحال به ظرف منگرید و چنانچه خوانده شدید، داخل شوید و بعد از صرف غذا پراکنده شوید و برای سرگرمی و انس مشغول سخن نشوید که این کار شما پیامبر را آزار می دهد و شرم می کند به شما بگوید و خدا از بیان حقیقت شرم ندارد و هنگامی که از زنان او چیزی را طلب می کنید از پشت پرده بخواهید که این برای قلوب شما و ایشان بهتر است و به هیچ رو با همسرانش پس از او ازدواج نکنید که نزد خداوند کاری عظیم است» (سوره ۳۳: آیه ۵۳).

روایتی منسوب به عایشه، این آیه و دیگر آیات را که به همسران پیامبر و زنان مسلمان حکم می کند که چادر بپوشند تا به عنوان زنان مؤمنه از دیگران متمایز شوند و مورد آزار قرار نگیرند (سوره ۳۳، ۵۹) مربوط به مقطعی دیگر می داند. عایشه گفته است که عمر بن خطاب برای پیامبر استدلال می کرده که زنانش را در پرده نگاه دارد، اما موفق به قانع کردن او نمی شده است. شبی او و سوده بیرون رفتند چون در داخل محل سکونت آنها دستشویی وجود نداشت. عمر سوده را به سبب قد بلندش از دور شناخت. او را صدا زد و به او گفت که او را شناخته است و بعد باز هم به پیامبر اصرار کرد که همسرانش را پس پرده نگاه دارد. بنا بر یک روایت، «عمر می خواست پیامبر

همسرانش را در پرده نگاه دارد تا آنها را از توهین های «منافقین»، یعنی گروهی از اهالی مدینه که ایمانشان سست بود و همسران او را مورد آزار قرار می دادند و بعد مدعی می شدند که آنها را با کنیزان یا بردگان زن اشتباه گرفته اند، محافظت کند» (ابن سعد، ۸: ۱۲۷–۱۲۵).[۳۰]

طبق یک روایت دیگر عمر به پیامبر اصرار می کرده که همسرانش را در پرده کند زیرا پیشرفت پیامبر باعث می شد هر روز میهمانان زیادی به مسجد بیایند.[۳۱] اینکه شأن نزول و دلایل گوناگونی برای این آیات بر شمرده شده است دال بر نادرستی آنها نیست، بلکه اینها خود بخشی از زمینه احکام جدید را تشکیل می دادند و نمودار موقعیت هایی بودند که از نگاه جدید اسلامی غیر قابل قبول می نمود. مسجد مکانی بود که در آنجا پیامبر به همه امور مذهبی و اجتمامی رسیدگی می کرد و مرکز زنده فعالیت های او بود. یکبار پیامبر در آنجا رهبران قبیله ای را به حضور پذیرفت که هنوز اسلام نیاورده بودند. در طول مذاکرات سه چادر برای آنها در حیاط بر پا شده بود. فرستادگان دیگر قبایل نیز در جستجوی پیامبر به آنجا می آمدند. سران مدینه شبی را پس از نبرد در آنجا گذراندند. یک بار هم جنگجویی سر یکی از دشمنان را به مسجد آورد. کسانی که جا و مکان نداشتند، زیر صُفّه دیوار شمالی مسجد به سر می بردند. بودند کسانی که صرفاً در آن جا می نشستند، یا می آرمیدند، یا چادر بر پا می کردند. عایشه نقل کرده که زنی که یک کنیز آزاد شده بود «چادر یا کلبه ای در حیاط بر پا کرده» و با همسران پیامبر دیدار می کرد و با آنها سخن می گفت. بسیاری از کسانی که به آنجا می آمدند، به امید لطفی از جانب پیامبر به همسران او روی می آوردند تا به آنها کمک کنند.[۳۲]

نهادینه شدن پرده نشینی پیامبر میان همسرانش و اجتماع رو به رشد، فاصله ای را ایجاد کرد که در خور همسران رهبر قدرتمند یک جامعه نوین و بی تردید پدرسالار بود. خلاصه آنکه در عمل و به صورت مهندسی نشده اشکالی از جداسازی حرمسرا وار را ایجاد کرد که پیشتر در جوامع پدرسالار همسایه همچون بیزانس و ایران جا افتاده بود و شاید حتی این رویه های اجتماعی و ساختاری را از آنها وام گرفته باشد. قاعدتاً او در این مقطع به عنوان یک رهبر موفق آن اندازه ثروت داشت که برای زنانش خدمه ای بگمارد که لازمه پرده نشینی بود و بدین ترتیب آنها را از وظائفی که زنان خانواده پیامبر و خویشاوندانش می بایست آنها را انجام دهند، معاف کند. این در حالی است که اسماء دختر ابوبکر از چاه آب می کشید، فرآورده های باغ را حمل می کرد، گندم آسیاب می کرد و نان می پخت، و فاطمه دختر پیامبر و همسر علی بن ابی طالب نیز گندم آسیاب می کرد و از چاه آب می کشید (ابن سعد، ۸: ۳–۱۸۲).[۳۳]

ظاهراً حجاب توسط پیامبر به عربستان نیامد، بلکه از پیش در میان برخی طبقات به ویژه در شهرها وجود داشت. البته احتمالاً در مناطقی مثل سوریه و فلسطین که با اعراب تماس داشتند، متداول تر بود. در آن مناطق همچون عربستان، حجاب با منزلت اجتماعی در ارتباط بود. یونانیان، رمی ها، یهودیان، و آشوری ها همگی تا حدی حجاب را به همین شکل مورد استفاده قرار می دادند.[۳۴] در

قرآن در هیچ کجا به صراحت حجاب توصیه نشده است. سوای آیاتی که ذکرشان رفت تنها آیاتی که به پوشش زنان مربوط است، زنان را به پوشاندن بخش های خصوصی بدن توصیه می کند و از آنها می خواهد روسری شان را بر روی گریبانشان بیندازند (سوره ۲۴: ۳۰ و ۳۱).

در طول دوران حیات پیامبر حجاب و پرده نشینی تنها از سوی همسران او رعایت می شد. به علاوه، عبارت «او در حجاب شد» که در حدیث به کار می رفت و معنایش این بود که زنی به همسری پیامبر در آمده است، حکایت از آن دارد که دستکم تا مدتی پس از فوت پیامبر که هنوز اقوالی به احادیث راه نیافته و رواج پیدا نکرده بود، حجاب و پرده نشینی مختص همسران پیامبر محسوب می شد. مشخص نیست که چگونه این رسم در اجتماع رواج پیدا کرد. فتح مناطقی به دست مسلمانان که در آنها حجاب در میان طبقات بالا رواج داشت، سرازیر شدن ثروت، و به دنبال آن بهبود وضعیت اعراب، و احتمالاً الگو قرار دادن همسران پیامبر همه با هم پذیرش عمومی حجاب را باعث شدند. سخنی از اینکه واکنش زنان پیامبر نسبت به این موقعیت چه بوده در دست نیست. با توجه به اینکه آنها و به ویژه عایشه در مورد موضوعات گوناگون اظهار نظر می کردند و سنت بر این موضوع گواهی می دهد، سکوت معناداری که در این رابطه بر متون حاکم است، توجه را معطوف قدرت سرکوبی می کند که وقایع نگارها از آن برخوردار بوده اند. محققی معتقد است که احتمالاً واکنش زنان پیامبر به تحمیل پرده نشینی تهدید پیامبر به طلاق دسته جمعی آنها را در پی داشت و موقعیت سختی را به وجود آورد که نهایتاً به نزول آیاتی منجر شد که زنان پیامبر را مخیر به طلاق می کرد.[۳۵] زنان پیامبر مخیر شدند بین طلاق، و ادامه زندگی با او که به معنی پذیرش رفتار ویژه ای بود که از آنها در این زندگی انتظار می رفت و نهایتاً دریافت پاداش هایی که در بهشت به آنها داده می شد، یکی را انتخاب کنند.

تهدید به طلاق دیگر موضوعی داخلی نبود. در طی یک ماهی که پیامبر از زنان خود دوری جست، جامعه به شدت نگران عواقب بالقوه آن ماجرا بود، زیرا ازدواج های پیامبر پیوندهای مستحکمی را با اعضای مهم جامعه اسلامی در مدینه و نیز رهبران قبایل خارج از مدینه ایجاد کرده بود. روایت شده که شایعه طلاق نگرانی بیشتری را در مقایسه با حمله پیش بینی شده غسانی ها به وجود آورده بود: ابوبکر و عمر که به ترتیب پدران عایشه و حفصه و بعدها نخستین و دومین خلفای پس از وفات پیامبر بودند، از این خبر چنان آشفته شده بودند که دخترانشان را توبیخ کردند.

همانطور که محققان متعدد ذکر کرده اند، به دلیل خطیر بودن موقعیت، هر علتی برای این گسست دیگر کاملاً بی اهمیت بود. به نظر می رسد فعالیت ها و رقابت های توصیف شده بخشی از زندگی روزمره بودند و از این رو دلایل کافی برای وقوع بحران های سیاسی جدی به نظر نمی آیند. بر اساس یک روایت، همسران پیامبر خواهان داشتن مال و منال دنیوی بیشتری در قیاس با آنچه او برایشان مهیا می کرد بودند. روایت دیگری رقابت میان عایشه و زینب بر سر تقسیم عادلانه یک حیوان ذبح شده را دلیل اصلی می داند. اما دیگری مدعی است که حفصه، پیامبر و ماریه، کنیز

مصری او را در خانه خودش دید، در حالی که آن روز نوبت عایشه بود. با اینکه حفصه قول داده بود به عایشه چیزی نگوید، سوگندش را شکست. پس از اینکه عایشه به مقابله با پیامبر برخاست، دیگر زنان پیامبر نیز علیه او موضع گرفتند (ابن سعد، ۸: ۳۹–۱۳۱).[۳۶]

آیاتی که به ویژه بر «اطاعت» حکم می کنند و بر آن تأکید می ورزند، در واقع حاکی از آن اند که نوعی اعتراض یا عدم اطاعت در میان زنان پیامبر وجود داشته است.

> ای پیامبر، به زنان خود بگو اگر شما زندگانی و زیب و زیور دنیا را طالبید بیائید تا من مهر شما را پرداخته و همه را به خوبی و خرسندی طلاق دهم. و اگر طالب خدا و رسول و مشتاق آخرت هستید، همانا خدا به نیکوکاران از شما در روز قیامت اجر عظیم عطا خواهد کرد. ای زنان پیامبر از شما هر که به کار ناروائی دانسته اقدام کند، او را دو برابر دیگران عذاب کنند و این بر خدا سهل و آسان است. و هر که از شما مطیع فرمان خدا و رسول باشد و نیکوکار شود، او را پاداش مضاعف عطا کنیم و برای او روزیِ بسیار نیکو فراهم سازیم. ای زنان پیامبر شما مانند دیگر زنان نیستید. اگر خداترس و پرهیَزکارید، پس نازک و نرم با مردان سخن مگوئید، مباد آنکه دلش بیمار است به طمع افتد. درست سخن بگویید. و در خانه های خود بنشینید و مانند دوره جاهلیت پیشین خودآرایی مکنید... (سوره ۳۳: ۳۳–۲۸).

پیامبر نخست عایشه را مُخیّر کرد و به او توصیه کرد پیش از تصمیم گیری با پدر و مادرش مشورت کند. عایشه پاسخ داد نیازی به مشورت با والدینش ندارد: « تو می دانی که آنها هرگز مرا به ترک تو توصیه نمی کنند» و تصمیم گرفت بماند. دیگر همسران نیز همین کار را کردند. آیاتی که زنان پیامبر را به لقب و شأن ام المؤمنین ملقب می کند شاید به جبران اطاعت آنها بوده است. آیاتی که آنها را پس از فوت پیامبر از ازدواج مجدد منع می کند، نیز احتمالاً به همان دوره زمانی ای تعلق دارند که آیات تخییر نازل شدند.[۳۷]

در سال ۶۳۰ میلادی مسلمانان مکه را با حداقل خونریزی فتح کردند. ابوسفیان پس از تسلیم شدن به اردوی مسلمانان به مکه بازگشت و از مردمش خواست اسلام بیاورند. همسر او هند بنت عتبه از تسلیم او خشمگین شد و او را در ملأ عام تقبیح کرد و سپس با درک اینکه مقصود از دست رفته، پیکره الهگان خود را خرد کرد. برخی منابع می گویند هند در میان سه یا چهار زنی بود که به مرگ محکوم شد و او شتابزده اسلام آورد تا زندگی خود را نجات دهد، اما محتمل است این داستان به خاطر ضدیت با بنی امیه ساخته و پرداخته شده باشد.[۳۸] در هر حال او شورمندانه رهبری زنان مکه را در اعلام سوگند وفاداری به اسلام بر عهده گرفت. گفتگوی او و پیامبر چنین بوده است:

«باید خدای یکتا را بپرستی.»
«می پذیرم.»
«نباید دزدی کنی.»
«ابوسفیان مرد خسیسی است. من تنها مایحتاج زندگی را از او دزدیده ام.»
«این دزدی نیست. نباید مرتکب زنا شوی.»
«مگر زن آزاد زنا می کند؟»
« نباید مرتکب فرزندکشی شوی.»
«آیا تو فرزندی برای ما باقی گذاشتی که در جنگ بدر او را نکشته باشی؟» (ابن سعد، ۸: ۴).

با فتح مکه، مسلمانان کلیدهای کعبه را به دست آوردند که در آن زمان در دستِ سلفا قرار داشت. سلفا زنی بود که مطابق مآخذ مسلمان، پسرش سلفا فقط به امانتداری او اعتماد داشت و لذا کلیدداری را به او سپرده بود. پیش از آن حُلِیل نیز که ارشد روحانیون مکه بود حتی به اذعان مآخذ مسلمان تنها به دخترش حُبّی اعتماد داشت و کلیدداری را به او سپرده بود. اگرچه نام زن دیگری به عنوان کلیددار عنوان نشده، ذکر نقش ناچیز سلفا و حبّی در منابع مسلمان انعکاس ذهنیت آنها نسبت به جامعه پیشین است. ولی در جامعه ای مثل جامعه جاهلی که دارای کاهنه، پیشگو و روحانی زن بوده است، ممکن است حبّی دستکم به یک معنا جانشین پدر بوده یا آنکه اختیارات پدر به او منتقل شده است.[۳۹]

پیامبر دو سال پس از فتح مکه و در پی یک بیماری مختصر وفات یافت. او که در منزل میمونه بر بستر بیماری خفته بود و دیگر زنانش به عیادت او می آمدند، از آنها پرسید که فردا نوبت چه کسی است. آنها گفتند فردا نوبت عایشه است. نهایتاً پیامبر از آنها خواست که بگذارند در خانه عایشه بماند و چند روز بعد در ۱۱ ژوئن ۶۳۲ وفات یافت. فوت نا به هنگام او بحرانی را در جامعه اسلامی ایجاد کرد. ابوبکر توانست مسأله محل دفن پیامبر را با این یادآوری حل و فصل کند که از پیامبر شنیده که باید در همان جایی دفن شود که در آنجا روح از بدنش جدا شده است. بدین ترتیب پیامبر در منزل عایشه دفن شد که اکنون پس از کعبه متبرک ترین مکان اسلامی است.[۴۰] ابوبکر و عمر نیز بنا به درخواستشان در همان جا دفن شدند و عایشه امیدوار بود که آخرین جا برای او باقی بماند. پس از دفن عمر، او بین آن قسمتی که خودش در آن زندگی می کرد با قبور پرده ای کشید و در این باره گفته است که تاکنون اتاق را با شوهر و پدرش شریک بوده، اما با حضور عمر در آنجا حس می کند که با بیگانه ای به سر می برد (ابن سعد، ۳، بخش ۱: ۲۴۵و ۲۶۴).

وفات پیامبر سلسله شورش هایی[۴۱] در نقاط گوناگون عربستان موجب شد که اکثرشان تا آن زمان اسلام آورده بودند. دستکم یکی از این شورش های مسلحانه را زنی به نام سلمی بنت مالک رهبری می کرده که از «پیامبران دروغین» بوده است. سلمی بنت مالک که در نبردی که مادرش

آن را رهبری می کرد، به دست مسلمانان اسیر شد، به کنیزی عایشه در آمد. او مدتی به عایشه خدمت کرد و پس از آن با یکی از خویشاوندان پیامبر ازدواج کرد. پس از فوت پیامبر او به سوی قوم خود بازگشت و در زمره کسانی بود که بر ضد اسلام قیام کردند. در جنگ قبلی مادر او به دست مسلمانان اسیر شده بود که در پی آن هر یک از پاهایش را به چارپایی بستند و بدن او را شقه کردند. سلمی که مصمم شده بود انتقام مادرش را بگیرد، شخصاً رهبری سربازانش را سوار بر شتری که مادرش بر آن می نشست در دست گرفت. او در نهایت کشته شد، اما پیش از او صدها نفر در اطرافش از پا در آمده بودند.[۴۲]

پیامبر دروغین دیگر سَجاح بنت عاص[۴۳] از قبیله بنی تمیم بود که مادرش از قبیله بنی تَغلِب بود که عمدتاً مسیحی بودند. قبیله تمیم به دو بخش حامیان و دشمنان اسلام تقسیم شده بود. آنهایی که می خواستند اسلام نابود شود، حامی سجاح بودند. پس از آنکه جناح او در جنگ داخلی باخت و مجبور شد با سپاهش قلمرو تمیم را ترک کند، رو به سوی یَمامه نهاد که مرکز پیامبر دروغین دیگری به نام مُسَیلَمه بود و ظاهراً با او پیمانی بست. اما از آن پس دیگر از او خبری در دست نیست.[۴۴] خدای او با عنوان رب السِّراب یا «خدای ابرها» مورد اشاره قرار گرفته، اما از تعلیمات او چیزی باقی نمانده.[۴۵]

به نظر می رسد سلمی و سجاح یکی شورشی و دیگری پیامبری بود که بر حسب اتفاق زن بودند. اما در وادی حَضرَموت زنان بر علیه اسلام به پا خاستند و به دلیل تضییقاتی که اسلام برآنها اعمال کرده بود، مرگ پیامبر را جشن گرفتند. بنا به روایتی از این شورش که متعلق به قرن سوم هجری است «وقتی پیامبر خدا فوت کرد، خبرش به حضرموت رسید»:

> در حضرموت شش زن از کِنده و حضرموت آرزوی مرگ پیامبر خدا را داشتند بنابراین به محض شنیدن این خبر دستانشان را حنا بستند و تمبور نواختند. فواحش حضرموت نیز به آنجا آمدند و آنها نیز چنین کردند، طوری که حدود بیست زن غریبه به آن شش زن پیوستند...[سپس این متن نام برخی از این زنان را بر می شمرد که از جمله دو تن از آنها مادر بزرگ بوده اند.] و چنین خواندند: ای سواران اگر گذارتان به ابوبکر جانشین احمد افتاد این پیغام را به او برسانید: فواحش را به حال خود مگذار که همچون کاه سوگوارند و می گویند نباید بر محمد مویه کرد؛ دعا کن آن آرزو که سینه مرا همچون اخگری خاموش نشدنی می سوزاند، از میان برود.[۴۶]

ابوبکر مسلمانی به نام مهاجر را با تعدادی سوار در پی زنان فرستاد و هرچند مردان حضرموت و کِنده به دفاع از زنان آمدند، مهاجر بر آنها حمله برد و دست زنان را قطع کرد. اما نقل این روایت به این شکل نمی تواند درست باشد، زیرا این پرسش را پدید می آورد که چرا مخالفت معدودی فواحش می بایست چنان تهدید کننده باشد که سپاهی برای مقابله با آنها فرستاده شود. سه تن از زنانی که نامشان آمده جزو نجبا بوده اند و چهار نفر دیگر به خانواده سلطنتی کنده تعلق دارند.

موقعیت آنها و حمایت مردان قبیله نشان دهنده آن است که روحانی بوده اند و نه فاحشه، و آواز و رقص آنها شادی فردی نبوده، بلکه مراسم سنتی بوده است که هدف از آن تحریک مردمان قبیله برای کنار گذاشتن یوغ آیین جدید بوده است. اینطور که پیداست آنها در جلب حمایت توانسته بودند تهدیدی جدی را به وجود آورده بودند که ارزش سرکوب نظامی را داشته است.[۴۷]

به علاوه نه تنها روحانیون زن بلکه برخی از زنان عربستان در زمان نهادینه شدن اسلام بی تردید محدودیت های آیین جدید برای زنان و موانع آن برای استقلال زنان را فهمیده و از آنها متنفر بودند. برای آنها مرگ پیامبر شادی آور و افول آیینش پیامد بسیار مطلوبی بود. اینکه بعضی از زنان احساس می کردند که اسلام تا حدی محدود کننده است، در این اظهار نظر سکینه (دختر امام حسین .م.) نواده پیامبر بیان شده که از او پرسیدند چرا او چنین شاد است و خواهرش فاطمه چنین عبوس، پاسخ داد به این علت است که او را به نام مادربزرگی که پیش از اسلام زندگی می کرده نامیده اند، اما خواهرش را به نام مادربزرگی که پس از اسلام زندگی می کرده نامگذاری کرده اند.

زنان پیامبر که جامعه آنها را امهات المؤمنین نامید، پس از او در همان اتاق های مسجد به زندگی ادامه دادند. به نظر می رسد آنها از نظر مالی به دارایی های شخصی یا خانوادگی یا دارایی هایی که از طریق مهارت های خود به دست می آوردند، متکی بودند. برای مثال سوده از راه کارهای چرمی خوبی که درست می کرد، ارتزاق می کرد. ظاهراً همسران پیامبر چیزی از او به ارث نبردند. ابوبکر یادآور شد که پیامبر آرزو داشت دارایی ناچیزش را خیرات کنند. در سال ۶۴۱ میلادی و درپی در آمدهای هنگفتی که از طریق فتوحات عمر حاصل شد، او بیت المال را تأسیس کرد و امهات المؤمنین را در رأس فهرست قرار داد و سخاوتمندانه وجوهی را در اختیارشان گذاشت. این عمل تأکیدی بر منزلت بالایی بود که از آن برخوردار بودند. عایشه زن محبوب پیامبر بیشترین میزان وجه را دریافت می کرد. او به عنوان فردی شناخته شده بود که در مورد راه و رسم پیامبر، گفته ها، و شخصیت او از معلومات خاصی برخوردار است و در مورد سنت پیامبر یا رویه او طرف مشورت بود و تصمیماتی را نیز در مورد قوانین و آداب و رسوم دینی[۴۸] اتخاذ کرد. دیگر همسران پیامبر نیز طرف مشورت بودند و از آنها به عنوان منابع سنت نقل قول می شد، اما هیچیک به اندازه عایشه برجسته و فعال نبودند.[۴۹]

خلافت عمر (۴۴-۶۳۴) به عنوان دوره ای تلقی می شود که در آن بسیاری از نهادهای اصلی اسلام ایجاد شدند عمر مجموعه ای از احکام مذهبی، مدنی، و جزایی از جمله سنگسار را به عنوان مجازات زنا رایج کرد. او نسبت به زنان هم در زندگی خصوصی و هم عمومی بسیار سختگیر بود: با زنانش بد اخلاق بود و آنها را می زد. عمر در پی آن بود که زنان را به خانه براند و از ورود به مسجد برای بر پا داشتن نماز بازدارد. وقتی در این کار شکست خورد، صفوف نماز مردان را از زنان جدا کرد و برای هر یک امام جماعت جداگانه ای تعیین کرد. حتی برای زنان پیش نماز مرد انتخاب کرد که بدعتی نسبت به گذشته محسوب می شد، زیرا همه می دانستند که پیامبر، امّ

ورقه را به عنوان پیش نماز برای اهل بیتش تعیین کرده بود که ظاهراً هم پیش نماز زنان بوده است، هم پیش نماز مردان (ابن سعد،۸: ۳۳۵).[۵۰] به علاوه پس از فوت پیامبر، عایشه و ام سلمه امامت دیگر زنان را بر عهده گرفتند (ابن سعد، ۵۶:۳۵۵–۸). بر خلاف رویه پیامبر، عمر زنان پیامبر را از رفتن به زیارت بازداشت و این محدودیت در سال های پایانی خلافتش برداشته شد. این منع باید با نارضایتی امهات المؤمنین همراه بوده باشد، اما «تاریخ» هیچ مخالفتی را ضبط نکرده است؛ هم چنان که هیچ مخالفتی را هم از جانب زنان پیامبر در مورد تلاش عمر برای جلوگیری از ورود زنان به مساجد ضبط نشده است (ابن سعد، ۸:۱۵۰.).[۵۱] سکوت دائمی در مواردی از این دست خود گویاترین است. با توجه به سرکوب شدید حضرموت تردید زیادی باقی نمی ماند که سربازان اسلام شورش های زنانه را از صفحاتِ تاریخ با همان بیرحمی ای محو می کردند که آنها را در دنیای واقعی سرکوب می کردند. مسلماً امحای این موارد را وظیفه خود می دانسته اند.

عثمان، خلیفه سوم (۵۶–۶۴۴) به زنان پیامبر اجازه داد به زیارت بروند و ترتیبات عمر برای امامت جداگانه در نماز را از میان برداشت. مردان و زنان می توانستند دوباره وارد مسجد شوند، امّا عثمان زنان را در گروه جداگانه ای پشت سر مردان قرار داد (ابن سعد، ۵:۱۷). تفویض برخی از آزادی ها به زنان توسط عثمان دولت مِستعجل بود و روند به طور بی امان در خلاف جهت قرار داشت. عایشه همچنان فعال بود و نهایتاً وارد سیاست شد، البته به حمایت از نظم رو به زوال. بعد از مرگ عثمان، او در حالیکه در حجاب بود، نطقی عمومی را در مسجد مکه ایراد کرد و در آن اعلام کرد که انتقام مرگ او را خواهد گرفت. سپس شروع کرد به جذبِ یکی از دو جناحی که مخالف جانشینی علی بن ابی طالب بودند. اختلاف بر سر جانشینی او نهایتاً به شکافی میان مسلمانان سنی و شیعه تبدیل شد. مخالفت جناحی نهایتاً به جنگ جمل منجر شد که نام آن به این خاطر «جمل» است که عایشه همچون نیاکان دوره جاهلی اش، سوار بر شتر سربازانش را به جنگ ترغیب می کرد و خود رهبری آنها را بر عهده داشت. علی با درک اهمیت او، شتر او را به زمین افکند و با این کار سپاه او پراکنده شدند. بعد از پیروزی، علی که از ۶۵۶ تا ۶۶۱ خلیفه چهارم بود، با او بزرگوارانه رفتار کرد. با این همه به دلیل نقش مهم او در این نبرد جنجالی که در آن مسلمانان برای نخستین بار خون یکدیگر را ریختند، بسیاری او را سرزنش کردند. کسانی که از همان ابتدا با اقدام عایشه به جنگ مخالف بودند و استدلال می کردند که پیامبر برای زنانش پرده نشینی را مقرر کرده و دستور داده تا در خانه (مکانی که در نظم جدید زنان باید در آنِ به سر می بردند) بمانند، و اقدام عایشه نقض آن دستور است، به دنبال شکست او خود را کاملاً محق دانستند.[۵۲]

تا به اینجا مقاطع کلیدی در شکل گیری راه و رسم های ازدواج در اسلام و همچنین تکامل ساز و کارهای نظارتی را که ضروری مناسبات جدید میان دو جنس بودند، مورد بررسی قرار دادیم و شاهد مشارکت و استقلال زنان در جامعه ای که اسلام در آن ظهور یافت و نیز افول آزادی های آنها پس از تأسیس اسلام بودیم. زنان در دوره جاهلی می توانستند روحانی، کاهن، پیامبر، جنگجو، و پرستار میادین جنگ باشند. آنها نترس و جسور بودند. مردان را گستاخانه نقد

می کردند، اشعار هجائی می سرودند که حریفان سرسخت مرد را هدف می گرفت، کلیددار حرم مقدس کعبه بودند همراه با اختیارات ناشناخته، شورشی و رهبر شورش هایی بودند که مردان نیز در آنها حضور داشتند. می توانستند بنا به اراده خود ازدواج کنند یا طلاق بدهند، معترض محدودیت هایی بودند که اسلام برای آزادی آنها ایجاد کرد، و می توانستند با مردان جامعه شان به صورت آزادانه در تعامل باشند، اما اسلام این مناسبات را ممنوع کرد. اسلام مناسبات میان دو جنس را بر مبنای جدیدی قرار داد. اختیار زنان در رابطه جنسی و حضانت فرزند را از آنها و قبیله شان ستاند و آن را به مردان واگذار کرد. سپس تعریف جدید ازدواج را بر حق مالکیت مردانه بنا کرد. این نظم جدید به طور ضمنی حق مردان در نظارت زن و محروم کردن زنان از تعامل با دیگر مردان را به رسمیت شناخت. از این رو زمینه برای محدودیت های زیر آماده شد: محرومیت زنان از فعالیت های اجتماعی ای که در آنها امکان داشت زن در تعامل با مردانی قرار گیرد که از حقِ داشتن رابطه جنسی با او برخوردار نبودند؛ پرده نشینی جسمانی که به زودی به صورت هنجار دَر آمد، و نهادینه شدن ساز و کارهای نظارتی درونی از جمله تلقین این عقیده که وظیفه زن اطاعت است. به تعبیر دیگر بدین ترتیب زمینه برای گذار از جامعه ای که در آن زنان مشارکت کنندگان فعال امور اجتماع خود بودند، به جامعه ای که در آن موقعیت زنان در جامعه عربستان مانند موقعیت خواهرانشان در مابقی خاورمیانه مدیترانه ای محدود شد، فراهم آمد.

ازدواج به آن شیوه که پیامبر آن را به صورت آیینی در آورد و بدان عمل کرد، تعدد زوجات و ازدواج با دختران نُه یا ده ساله را شامل می شد. تعابیر قرآنی، حقوق مردان بر مناسبات جنسی با زنان برده یعنی کنیزان و جواری[۵۳] که در جنگ به اسارت در می آمدند، و طلاق بنا به خواست مرد را مشروعیت دادند. نهاد ازدواجی که بدین ترتیب شکل گرفت در بنیاد شبیه ازدواج به سبک یهود و از برخی جهات هم شبیه ازدواج به سبک زرتشتی بود که در میان ایرانیان طبقات نخبه حاکم در مناطق همسایه عربستان رایج بود.[۵۴] جای تعجب نیست که وقتی فتوحات مسلمین اختلاط میان این نظام های اجتماعی مذهبی را تسهیل کرد، اسلام به آسانی ویژگی های آنها را جذب خود کرد.

تا بدینجا بر رویه های صدر اسلام در مورد زنان و ازدواج متمرکز شده ام و حوزه اخلاقی معنایی وسیع تری که این رویه ها در آن جاری بود، یعنی آموزه های اخلاقی ای که اسلام تنها برای بیان آنها تأسیس شد، مورد توجه قرار نداده ام. اما اگر این آموزه ها را در نظر بگیریم، فهم مذهب از زنان و جنسیت به مراتب متفاوت تر از آن چیزی خواهد بود که تا به اینجا گفته شد. بنابراین دیدگاه اخلاقی اسلام که کاملاً مساوات طلبانه است و برابری جنسیتی را هم در بر می گیرد، در تعارض با ساختار سلسله مراتبی ازدواج که در جامعه صدر اسلام در عمل نهادینه شد، قرار می گیرد. حتی می شود گفت این دیدگاه اخلاقی آن ساختار سلسله مراتبی را واژگون می کند.

تعارض میان دیدگاههای عملی و اخلاقی که هر یک بخشی از اسلام را می سازند، حتی در قرآن

هم یافت می شود و هر دو دیدگاه رد خود را بر برخی از قواعد صوری در مورد زنان و ازدواج در دوره بعدی به جا گذاشته اند. بدین ترتیب به نظر می رسد برخی از آیات قرآنی در رابطه با ازدواج و زنان برخی دیگر از آیات را که درآنها علی الظاهر ازدواج همچون یک نهاد سلسله مراتبی نهادینه می شود و در آن مردان به وضوح بر زنان برتری دارند، تعدیل و حتی نسخ می کنند. از میان آیات دسته نخست آیاتی هستند که در آنها می خوانیم : « و باید برابر با حقوقی که دارند به معروف به آنها بدهند...» (سوره ۲: ۲۲۸). از همین دست است آیاتی که مردان را از تعدد زوجات بر حذر می دارد؛ به این دلیل که نمی توانند عدالت را میان آنها برقرار کنند و سپس آیه با به کار بردن نوعی نفی در زبان عربی که بر محال بودن دائمی دلالت دارد، اعلام می کند که مردان قادر به این کار نیستند.[55] این آیات را می شود به نحوی قرائت کرد که از آنها نفی تعدد زوجات استنباط شود. بر همین منوال آیات طلاق، آن را از این حیث که « نزد خداوند نکوهیده است» محکوم می کنند، ولی آن را منع نمی کند. تأکید بر حق زنان در ارث و نظارت بر دارایی بدون رجوع به قیم های مرد که به رسمیت شناختن حق زن بر استقلال اقتصادی است (که برای استقلال شخصی از مهمترین حوزه هاست) نیز از بنیان نهاد نظارت مردانه را به عنوان یک نظام فراگیر تعدیل می کند.

از این رو، با اینکه تردیدی نیست که اسلام از نظر قواعد عملی نوعی ازدواج پدرسالار را نهادینه کرد که مردان را از حق نظارت بر زنان و حق داشتن مناسبات جنسی سهل گیرانه برخوردار کرد، اما تردیدی هم وجود ندارد که دیدگاه های اسلام در مورد زنان، همچون موارد دیگر بر زمینه ای اخلاقی و معنوی متکی است که اسلام در اساس به خاطر آن ظهور یافته است. در فصل بعد ابهامات موجود در معانی متفاوتی را که از بحث جنسیت در ارتباط با مضامین اخلاقی قرآن استنباط می شود، مورد بحث قرار خواهم داد.

یادداشت ها

۱. *The Quran: The Revelation Vouchsafed to Muhammad the Seal of the Prophets* (In Arabic and English), trans. Muhammad Zafrulla Khan (London: Curzon Press, 1971; rpt., 1985).

همه نقل قول ها [ی متن انگلیسی] از قرآن در این فصل از این ترجمه است.

۲. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1885); Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 272-73.

۳. Watt, *Muhammad at Medina*,375

۴. The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari (in Arabic and English), 9 vols., Muhammad M.Khan (Medina: Dar al-fikr, 1981), 7:44.

در اینجا و در ادامه به جای استفاده از واژگان دقیق ترجمه خان، عربی آنها را برگردانده ام. هرکجا امکان داشته، هم از متون عربی و هم انگلیسی استفاده کرده ام.

۵. Watt, *Muhammad at Medina*, 227-79, 376-77; Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1939), 61-62,172-73.

۶. ابوالفرج اصفهانی، کتاب الأغانی، ۲۰ ج (بولاق: دارالکتب، ۱۸۶۸)،۱۶:۱۰۶؛ و

Stern, *Marriage in Early Islam*, 39-43.

برای بحث بیشتر در مورد ازدواج و طلاق در عربستان پیش از اسلام بنگرید به:

لیلا صباغ، المرأه فی التاریخ العربی فی التاریخ العرب قبل الأسلام (دمشق: منشورات وزاره الثقافه و الأرشاد القومی، ۱۹۷۵)، به ویژه فصل ۲.

۷. Watt, *Muhammad at Medina*,384

Mohammad Ibn Sa'd, *Biographien/ kitab al-Tabaghat al-Kabir*, 9 vols., ed. Eduard Sachau (Leiden: E.J.Brill, 1904-40), 8: 4. Hereafter cited in the text.

۸. *Sahih al-Bukhari*, 7: 45-46

۹. (یادداشت مترجم) در اینجا نویسنده با برشمردن دو منبع، یعنی تفاسیر آیات مدنی و برخی از رفتارهای پیامبر به عنوان اصلی ترین منابع در تنظیم قواعد مربوط به ازدواج در اعصار بعدی به ویژه در فقه اسلامی اصولی بودن این قوانین را زیر سؤال می برد. زیرا این قوانین اولاً با تکیه بر تفاسیری شکل گرفت که عمدتاً از آیات قرآنی مدنی، یعنی نازل شده در مدینه، به عمل آمد و در آنها آیات قرآنی نازل شده در مکه تقریباً به طور کامل کنار گذاشته شد، و ثانیاً با تکیه بر رفتار شخص پیامبر که در این مورد هم مسلمانان بخش هایی از رفتار او را که دلخواه آنها بود گزینش کرده و نامش را سنت گذاشتند و بقیه را به کناری نهادند. ضمن آنکه در خود وحی هیچ نوع تلازمی میان رفتار شخص پیامبر با آنچه عمل به آن از مسلمانان واجب است، ملاحظه نمی شود. بنا به این دلایل تردیدهای جدی در اصولی بودن احکام و قوانینی پدید می آید که بر این منابع متکی بوده اند.

۱۰. See Nabia Abbot, *Studies of Arabic Literary Papyri*, 3 vols., Oriental Institute Publications, vols. 75-77 (Chicago: University of Chicago Press, 1957-72).

۱۱. *Sahih al-Bukhari*, 1: 298

حمد بن محمد بن حنبل، المسند، ۶ ج (بیروت: المکتب الأسلامی للطباع و النشر، ۱۹۶۹)، ۶: ۴۲.

۱۲. *Sahih al-Bukhari*, 1: 1-4

۱۳. در همین متن خدیجه به عنوان زنی «محترم و قدرتمند و وارث مردان» توصیف شده است. (ابن سعد، ۸: ۹).

۱۴. Gertrude Stern, “The First Women Converts in Early Islam,” *Islamic Culture* 13, no.3 (1939): 293

۱۵. W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953), 102-5

۱۶. عمر رضا کحاله، اعلام النساء فی العالم العربی و الأسلام، ۳ ج (دمشق: المطبعه الهاشمیه، ۱۹۴۰)، ۱: ۲۸۰ ;

Stern, “First Women Converts,” 291

۱۷. عبدالمالک بن هشام، السیره النبویه ۲ ج، ویرایش مصطفی السقا، ابراهیم عبیاری و عبدالحافظ شلبی (قاهره: الباب الحلبی، ۱۹۵۵)، ۱: ۳۵۶.

در اینجا من از کتاب آلفرد گیوم با مشخصات زیر نقل قول می کنم:

Life of Muhammad: A Translation of Ishaq’s Sirat Rasul Allah (New York: Oxford University Press, 1955), 161.

۱۸. ابن هشام، السیره النبویه، ۲: ۴۴۱.

۱۹. Nabia Abbott, Aishah, *the Beloved of Muhammad* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), 3 (quotation); Rodinson, *Mohamad*, trans. Ann Carter (New York: Penguin Books, 1971), 55.

۲۰. Stern, *Marriage in Early Islam*, 34

۲۱. ابن هشام، السیره النبویه، ۱: ۴۸۷.

۲۲. همان، ۱: ۹۹–۴۹۸.

۲۳. William Muir, *The Life of Muhammad from Original Sources* (Edinburgh: J. Grant, 1923), 175-76, 201; Abbot, Aishah, 50,68.

۲۴. ابن حنبل، المسند، ۶:۲۱۱.

۲۵. Abbott, *Aishah*, 2, 7-8,31-35

۲۶. *Sahih al-Bukhari*, 7: 88; Watt, *Muhammad at Medina*, 381

۲۷. به غیر از خدیجه زنان دیگری هم در متون اولیه بوده اند که برای خود تجارت می کردند. برای مثال عایشه بنت مخرّبه در ابن سعد، ۸: ۲۲۰. نیز بنگرید به: Watt, Muhammad at Medina, ۲۹۰

۲۸. *Sahih al-Bukhari*, 4: 85-86; Nabia Abbott, "Women and the State on the Eve of Islam," *American Journal of Semitic Languages* 58 (1941): 273.

نیز بنگرید به:

Ilse Lichtenstaedter, *Women in the Aiyam al-Arab*، (London: Royal Asiatic Society, 1935)

۲۹. Stern, *Marriages in Early Islam*, 111ff

۳۰. ابن حنبل، المسند، ۶: ۲۷۱.

۳۱. Abbott, *Aishah*, 25

۳۲. *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1913-), s.v. "masdjid"; Sahih al-Bukhari, 1: 257; Watt, *Muhammad at Medina*, 285.

۳۳. Henry Lammens, *Fatima et les filles de Mahmet* (Rome: Scripta Pontificii Institute Biblici, 1912), 53-54.

۳۴. *Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1960-), s.v. "Hidjab"; Stern, Marriage in Early Islam, 108-10; E. Abrahams, *Ancient Greek Dress* (Chicago: Argonaut Press, 1964), 34; *Jewish Encyclopedia* (New York: Funk and Wagnalls, 1901), s.v. "Veil."

۳۵. Stern, *Marriage in Early Islam*,114-15

۳۶. See also Abbott, *Aishah*, 45, 49-54; Stern, *Marriage in Early Islam*,114

۳۷. Abbott, *Aishah*, 56-58

۳۸. Abott, "Women on the Eve of Islam,"275-76

۳۹. Ibid., 264-66

۴۰. Abbott, *Aishah*, 68-69

۴۱. (یادداشت مترجم) در تاریخ اسلام این جنگ ها به حروب ردّه یا جنگ های ارتداد معروف اند.

۴۲. Abbott, "Women on the Eve of Islam," 279-80

۴۳. (یادداشت مترجم) در منابع اسلامی به سجاح بنت حارث بن سُوید مشهور است.

۴۴. (یادداشت مترجم) در تاریخ یعقوبی سرنوشت او اینگونه بیان شده: مسیلمه کذاب در جنگ با خالد بن ولید کشته شد و سجاح توانست بگریزد و او نهایتاً در بصره مرد (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۸).

۴۵. Ibid., 281-84

۴۶. F.Beeston, “The So-called Harlots of Hadramout,” *Oriens* 5 (1952): 16-17

۴۷. Ibid., 16ff

۴۸. Wiebke Walter, *Women in Islam*, trans. C.S.V.Salt (London: George Prior, 1981), 78

۴۹. Abbott, *Aishah*, 11, 84, 95-97

۵۰. *Encyclopedia of Islam* (1913-), s.v. “Omar ibn al-Khattab”, Abbott, *Aishah*, 88; Stern, “First Women Converts,”299

۵۱. See also Abbott, *Aishah*, 94

۵۲. Ibid., 160-169

۵۳. (یادداشت مترجم) مالکیت بر بردگان از جمله زنانی که در جنگ ها اسیر می شدند یا در بازارهای بردگان به فروش می رفتند، تا قرن نوزدهم در جوامع مسلمان رواج داشت. به این زنان کنیز یا جاریه (در جمع : جواری) می گفتند. کنیزداری و برده داری امروزه دستکم به صورت رسمی در بسیاری از جوامع مسلمان ملغی شده است، اما به جای آن داشتن زن صیغه ای به ویژه در میان شیعیان و برخی از اهل تسنن رواج یافت که بسیار شبیه کنیزداری است.

۵۴. برای تحلیل در مورد تشابهات قوی میان صورتبندی های اسلامی و یهودی در مورد ازدواج بنگرید به:

Judith Romney Wegner, “The Status of Women in Jewish and Islamic Marriage and Divorce Law,” *Harvard Law Journal* 15, no. 1 (1982): 1-33.

۵۵. (یادداشت مترجم) منظور نویسنده آیه ۱۲۹ سوره نساءاست که در آن آمده است:

«و لَن تَستَطیعوُا آن تَعدلوا بینَ النساء ولَو حَرَصُتُم...» « و شما هرگز نتوانید عدالت را بین زنان برقرار کنید؛ هر چند به آن حریص باشید.» حرف «لَن» در ابتدای این آیه بر نفی ابدی دلالت دارد.

فصل ۴ دوره گذار

درک مساوات طلبانه از جنسیت که در دیدگاه اخلاقی اسلام به ارث مانده، در تعارض با مناسبات سلسله مراتبی میان دو جنس است که اسلام با نهادینه کردن ساختار ازدواج آن را به صورت پوشیده برجای گذاشته است. این برابری طلبی عنصر ثابت تعابیر اخلاقی قرآن است. یکی از ویژگی های قابل توجه قرآن به ویژه در قیاس با متون مقدس در دیگر سنت های یکتاپرستی آن است که زنان صراحتاً خطاب قرار داده شده اند؛ در یکی از این موارد هم ساختار آیه و هم اظهار صریح آن برابری مطلق اخلاقی و معنوی میان زن ومرد را اعلام می کند.

همانا کلیه مردان و زنان مسلمان و مردان و زنان با ایمان و مردان و زنان مخلص و مردان و زنان راستگو و مردان و زنان صابر و مردان و زنان خداترس و مردان و زنان نیکوکار و مسکین نواز و مردان و زنان روزه دار و مردان و زنان حافظ عفت و خوددار و مردان و زنانی که یاد خدا بسیار می کنند، خداوند بر همه آنها آمرزش و پاداش بزرگ مهیا ساخته است (سوره ۳۳: آیه ۳۵).[۱]

این آیه کیفیت های اخلاقی و پاداش های ملازم با آن در یک جنس را دقیقاً با همان فضایل و کیفیت ها در جنس دیگر همسنگ می کند و تصریح دارد بر یکسان بودن مطلق وضعیت اخلاقی انسان و تعهدات اخلاقی و معنوی مشترک و یکسانی که صرف نظر از جنسیت بر ذمه همه انسانها قرار دارد.

مضامین این آیه بسیار دامنه دار است. کیفیت های اخلاقی از جمله آنهایی که در اینجا متذکر شده اند، یعنی نیکوکاری، عفت، صداقت، شکیبایی، و تقوی

وجوه سیاسی و اجتماعی دارند. برای فهم این موضوع می توان برای نمونه از ارسطو یاد کرد که وجوه سیاسی و اجتماعی فضیلت را به خوبی تشریح می کند، اما فهم جنسیت محور او در مورد ماهیت فضیلت در تقابل کامل با برابری طلبی اخلاقی ای قرار می گیرد که در قرآن مصرّح شده است.[۲] سایر آیات قرآن نیز از تأکید و مضمون مشابهی برخوردارند. برای مثال آیه ای که یکسان بودن مرد و زن را اعلام و ارزش برابر کار آنها را یادآور می شود، یعنی آیه ۱۹۶ سوره آل عمران که در آن آمده است: من عمل هیچکس را از مرد و زن بی پاداش نمی گذارم.

ضمناً همانطور که دیگران متذکر شده اند، هم تعابیر قرآنی و هم حدیث متضمن دیدگاه مساوات طلبانه ای در مورد زیست شناسی انسان است و سهم مرد و زن در باروری را یکسان در نظر می گیرد. برای مثال احادیث یادآور می شوند که زنان و مردان هر دو دارای «منی» یا «مایع» زندگی بخش هستند (بر اساس یک حدیث به همین دلیل «پسر شبیه مادرش می شود»). حدیث دیگری خاطرنشان می کند که منی مرد خاصیت ویژه ای ندارد (بر خلاف سنت عبری که «بیرون ریختن» منی مرد را قدغن کرده) یا دارای اهمیت ویژه ای برای باروری نیست. در حدیثی یکی از مجاهدین از پیامبر می پرسد آیا عمل عزل یا جلوگیری از ریختن منی به داخل رحم زن در مورد زنانی که در جنگ به اسارت در می آیند جایز است یا خیر. پیامبر پاسخ داده که بله جایز است، زیرا اگر خداوند بخواهد چیزی را خلق کند، هیچ کس نمی تواند مانع او شود. این دیدگاه در مورد باروری برای موضع اسلام نسبت به سقط جنین نیز که در زیر مورد بحث قرار خواهد گرفت، اهمیت دارد و میان متألهان و فلاسفه مسلمان شکاف به وجود آورد. فلاسفه نظریه ارسطو در مورد باروری را قبول کردند که بر اساس آن ترشح مرد در باروری از زن مهمتر است و باعث شکل گیری روح می شود، در حالیکه ترشح زن ماده را فراهم می کند.[۳]

از این رو به نظر می رسد در اسلام دو نظر متمایز و دو فهم رقیب از جنسیت وجود دارد که یکی از آنها در ایجاد قواعد عملی برای جامعه بروز یافته و در فصل قبلی مورد بحث قرار گرفت، و دیگری در بیان دیدگاه اخلاقی. حتی با اینکه اسلام ازدواج را به صورت سلسله مراتب جنسی نهادینه کرد، در شکل اخلاقی اش که متولیان و قانونگذاران عملاً نسبت به آن بی توجه بوده اند، مصرانه بر اهمیت وجوه معنوی و اخلاقی و برابری افراد تأکید کرده است. در حالی که دیدگاه نخست وسیعاً به بدنه اندیشه سیاسی و فقهی راه یافته و فهمی ابزاری از اسلام را به وجود آورده است، دومین دیدگاه که مسلمانان عادی، یعنی کسانی که کاملاً از جزئیات میراث ابزاری اسلام نا آگاه اند، آن را اختیار کرده اند، تأثیر اندکی بر میراث سیاسی و فقهی اسلام داشته است. وجود بی برو برگرد مساوات طلبی اخلاقی توضیح دهنده آن است که چرا زنان مسلمان مکرراً و به گونه ای غیر قابل فهم به غیر مسلمانان اصرار می کنند که اسلام قائل به تبعیض جنسیتی نیست. آنها از متن مقدس به گونه ای موجه و مشروع پیامی را می شنوند که با آنچه از سازندگان و مجریان اسلام مردسالار و ارتدوکس به گوش می رسد، متفاوت است.

مجادله بر سر اینکه کدام پیام را باید شنید و پیامبر در نظر داشت چه نوع ایمان و کدام جامعه را بنا کند، مدت کوتاهی پس از فوت پیامبر آغاز شد و در سرتاسر تاریخ اسلام ادامه یافت. این مجادله به ویژه در ابتدا و سپس در عصر فتوحات تا پایان دوره عباسی (۷۵۰–۱۲۵۸ م) با شدت جریان داشت. از همان آغاز بودند کسانی که بر پیام اخلاقی و معنوی به مثابه پیام بنیادی اسلام تأکید می کردند و استدلال می کردند که قواعدی که پیامبر جاری کرد، و حتی رویه های خود او تنها جنبه های زودگذر آیین بودند که تنها به آن جامعه به خصوص در آن مقطع تاریخ مربوط می شدند. از این رو، هرگز بنا نبود به صورت هنجار در آیند و به طور دائم به جامعه اسلامی پیوند بخورند. گروه هایی که تا حدی این موضع را داشتند عبارت بودند از صوفیه، خوارج، و قرامطه (قرمطیان). همان طور که بعداً خواهیم دید، دیدگاه آنها در مورد زنان و قواعد و رویه های جاری مربوط به آنها با اسلام جریان غالب تفاوت های مهمی دارد و متضمن این ایده است که قوانینی که در جامعه صدر اسلام کاربرد داشته ضرورتاً در جوامع مسلمان بعدی پیاده شدنی نیست و با این جوامع پیوندی ندارد. برای مثال خوارج و قرامطه کنیزداری و ازدواج دختران نُه ساله را که رویه متعارف، آن را مجاز می داند، نفی کردند و قرامطه تعدد زوجات و حجاب را منسوخ دانستند. به علاوه ایده های متصوفه که به زنان اجازه می داد تا مشغولیت معنوی در زندگی شان اصل باشد و بدین ترتیب به طور تلویحی اولویت امر معنوی بر زیست شناسی را برای زنان مورد تأئید قرار می داد، روش اسلام جریان غالب در مفهوم پردازی جنسیت را به چالش گرفت. در مقابل دیدگاه فقهی و اجتماعی اسلامِ جریان غالب، اولویت را به وظائف همسری و مادری زنان داد.

با این همه در طول تاریخ صاحبان قدرت آن کسانی نبوده اند که بر ابعاد اخلاقی و معنوی مذهب تأکید داشته اند. مقامات سیاسی، مذهبی، و حقوقی به ویژه در دوره عباسی که میراث تأویلی و حقوقی شان اسلام را بیش از پیش تعیین کننده بود، تنها دیدگاه مردسالار در اسلام را مد نظر قرار دادند و مذهب را به گونه ای تفسیر کردند که گویی بنای آن بر این بوده که قوانین و دیدگاه مردسالار را در همه جوامع مسلمان و در همه اعصار نهادینه کند.

در صفحات بعدی نخست به این موضوع می پردازم که رویه هایی که پیامبر آنها را در جامعه اسلامی آغازین مشروعیت بخشید، در بافتی پیاده شد که در قیاس با جامعه عباسی بعدی از نگرش های به مراتب مثبت تری نسبت به زنان برخوردار بود و همین بافت بود که گرایشات مردسالارِ رویه های اسلامی بعدی را تعدیل کرد. تأکید مذهب بر برابری معنوی، تعدیل بیشتر این گرایشاتَ را به دنبال داشت. سپس استدلال خواهم کرد که اولویت دادن به مردان در ازدواج و آن را به همه زمان ها تعمیم دادن، خود نوعی تفسیر بود. این تفسیر منعکس کننده منافع و دیدگاه قدرتمندان در عصری بود که پیام اسلام را به متون زیربنایی اسلامی تأویل و تبدیل کرد. نهایتاً استدلال خواهم کرد که زمینه اجتماعی ای که این متون زیربنایی در آنها شکل گرفت، دیدگاه به مراتب منفی تری نسبت به آنچه در عربستان رایج بود، در برداشت. لذا در آن دوران نداهای مساوات طلبانه معنوی چندان گوش شنوایی نیافت. رویه ها و ترتیبات زندگی طبقات غالب در

دوره عباسی چنان بودند که به صورت پنهان و اغلب آشکارا، کلمات زن، و برده و شیئ مورد استفاده برای لذت جنسی به جای یکدیگر به کار می رفتند. این رویه ها و پیامدهایی که داشتند، ایدئولوژی مسلطی را به وجود آوردند و بر نحوه تفسیر اسلام در این عصر و نحوه تبدیل این ایده ها به احکام تأثیر گذاشتند.

ده سال پس از فوت پیامبر فتوحات مسلمین اسلام را به سرزمین های دوردست و کاملاً متفاوت با عربستان برد؛ به جوامعی که شهری بودند و خود واجد سنت های کتابی و حقوقی و شعائر جا افتاده اجتماعی. این جوامع نسبت به زنان سختگیرتر و زن ستیزتر بودند. دستکم زن ستیزی آنها و انواع روش های کنترل زنان توسط قوانین و آداب و رسوم بیشتر شکل اجرایی داشت و به شکل قانون مدون در آمده بود. تفاوت های میان مفروضات بنیادین در مورد زنان در عربستان در زمان ظهور اسلام و دیگر جاها در خاورمیانه را می شود در تفاوتی دید که میان آیات قرآنی که زنان را خطاب قرار داده و به صورت روشن برابری معنوی زن و مرد را اعلام می کند با برخی از نقطه نظرات متأله برجسته دوره عباسی، امام محمد غزالی (متوفی به ۱۱۱۱ میلادی) وجود دارد. غزالی در پیش گفتاری که در مورد زنان مذهبی برجسته نوشته است به خوانندگانش که او آنها را مذکر فرض می کند، چنین نصیحت می کند: «زنانی را که در راه خدا جهاد می کنند در نظر آور و با خود بگو، ای نفس، راضی مباش که از زن هم کمتر باشی، زیرا نفرت انگیز است که در موضوعات معنوی و مادی مرد از زن کمتر باشد.»[۴] یعنی از عادی ترین مردان انتظار می رود با استعدادترین و باهوش ترین زنان در قلمرو معنوی (و مادی) را پشت سر بگذارند.

قابل توجه اینکه احساسات غزالی نسبت به زنان به مراتب به ترتولیان یا آگوستین (بنگرید به فصل ۲) نزدیکتر است تا به آنچه قرآن می گوید. لذا به نظر می رسد نگرش هایی که در مراکز شهری خاورمیانه مدیترانه ای نسبت به زنان وجود داشت، به استمرار فرهنگی ای انجامید که از قلمروهای امپراتوری ساسانی و بیزانس فراتر رفت. اسلام از طریق فتوحات نه تنها منطقه ایران و عراق که غزالی متعلق به آن بود، بلکه خاورمیانه مدیترانه ای را نیز تصاحب کرد که شخصیت هایی همچون آگوستین و اوریجن را در خود پرورده بود. در این جوامع بود که اکثر نهادهای اسلامی و مبانی فقه و متون اسلامی در طی قرون بعدی شکل گرفتند.

هم چنان که دیدیم، زنان دوره جاهلی در اجتماع مشارکت داشتند و این عرف ضرورتاً به جامعه صدر اسلام منتقل شد؛ و این زنان نخستین کسانی بودند که با گرایش به اسلام یا به زور، نخستین مسلمانان بودند. تا سال های آخر منجر به فوت پیامبر، و شاید مدتها پس از سال های پایانی حیات او، زنان آزادانه با مردان آمد و شد می کردند و حتی در سال های پایانی حیات او غیر از همسران او زنان دیگر محجبه نبودند. با توجه به این پیشینه بیانات و توصیه های جامع قرآنی در عربستان به نحوی قرائت شد و در جوامعی که قرآن به آنها منتقل شد، به نحوی کاملاً متفاوت. در ضمن با تحول یافتن اعراب که شیوه های زندگی مردمان مغلوب را پیشه خود ساختند و به رنگ

محیط های جدید خود در آمدند، شعائر اعراب نیز دستخوش دگرگونی شد.

در صفحات پیش رو دگرگونی در آن شعائری را از نظر خواهم گذراند که زندگی زنان را تحت تأثیر قرار دادند. نخست بر انتقال اسلام به عراق متمرکز خواهم شد و سیر تحول در شعائر در طی دوره انتقالی را پی خواهم گرفت. سپس بر جامعه عراق در پی آن تحولات و به ویژه بر آداب و رسوم طبقات مسلط آن تمرکز خواهم کرد. به دنبال تأسیس سلسله عباسی در ۷۵۰ میلادی که حدود چهار قرن دوام یافت، عراق مقر اصلی امپراتوری مسلمان سنی بود و نقشی مهمی در شکل گیری اندیشه ها و نهادهایی داشت که در این دوره زمانی بسیار تعیین کننده در تاریخ اسلام شکل گرفتند. سایر خاستگاه ها مثل مصر و سوریه نیز طبیعتاً سهم مهمی در فهم غالب از نقش زنان داشتند که هنوز در مورد آنها مطالعه نشده است.

هدف من در اینجا تعیین ایدئولوژی جنسیت در این عصر و مفروضات پیرامون زنان و مناسبات میان دو جنس است که در سکوت، متون و تفاسیر اسلامی را که بعداً به بیان در آمدند، از خود انباشتند. از این رو به ویژه بر آداب و رسوم طبقات مسلط جامعه شهری در دوره عباسی متمرکز خواهم شد که تأثیری کلیدی بر ایدئولوژی جنسیت در این عصر داشتند. مایلم تأکید کنم که این ایدئولوژی و ماهیت تعامل میان دو جنس در جامعه عباسی مسلط را که بر مبنای این ایدئولوژی ساخته شد، مورد بررسی قرار خواهم داد و بررسی و بازسازی واقعیت های اجتماعی زندگی زنان در جامعه عباسی مد نظر نخواهد بود. طبیعتاً تجارب زنان و فعالیت های اقتصادی آنها در میان طبقات و از بافت های شهری تا روستایی متفاوت بوده است. وظیفه واکاوی و در کنار یکدیگر قرار دادن قطعات آن تاریخ با پژوهش کنونی متفاوت است که البته انجام آن ضروت دارد.

تاریخ نگاری سنتی نمی تواند از پیش به تعیین و بازسازی شعائر و نگرش ها نسبت به زنان و تغییرات در این زمینه و همچنین فهم و در کنار یکدیگر قرار دادن قطعات تاریخ اجتماعی زنان کمک کند. ناپیدا بودن زنان یا حضور کمرنگ آنها در دروس دانشگاهی جریان غالب در مورد خاورمیانه گواه همین موضوع و همچنین گواه مردسالاری سنت تاریخی است. ناپیدا بودن زنان و ناپیدا بودن مفهوم جنسیت به عنوان یک مقوله تحلیلی نه تنها به این معناست که تأثیر تحولات تاریخی بر زنان مورد بررسی قرار نگرفته است، بلکه به این معنا هم هست که درجه تأثیرپذیری فرهنگ ها و جوامع غالب از درک خاصی که از جنسیت در همه حوزه های اندیشه و ساماندهی اجتماعی وجود داشته و نحوه این تأثیرگذاری هنوز مورد بررسی قرار نگرفته است.

برای بازسازی تحولات در شعائر و نگرش ها مقدمتاً از روایت احادیث و از تألیفات مذهبی زندگی نامه ای آغازین همچون کتاب الطبقات الکبری اثر ابن سعد کاتب واقدی و دیگر نوشته های ادبی متأخر بهره می گیرم. ضمناً از مطالعه تفصیلی نبیه آبوت در باره زندگی برخی از زنان عمدتاً نخبه در دوره عباسی کمک خواهم گرفت. این منبع به ما اجازه می دهد محدودیت های تدریجی بر مشارکت اجتماعی فعال زنان عرب و الغای روزافزون حقوقشان و سایر تحولات همزمان را در

رویه هایی که برای زنان تعیین کننده بودند و حاکی از افول وضعیت آنها است، پیگیری کنیم. از حوزه های خاصی که در مورد آنها مدارک تقریباً مستقیمی وجود دارد، جنگ، مذهب و ازدواج اند.

جنگ

جنگ فعالیتی بود که در آن زنان پیش از اسلام و در آغاز دوره اسلامی در عربستان در آن مشارکت کامل داشتند. زنان با خواندن آواز و شعر در میدان جنگ حاضر می شدند تا بیش از همه به مجروحان رسیدگی کنند و به مردان شهامت بدهند. تعدادی از زنان به خاطر اشعاری که برای جنگجویان می خواندند تا آنها را با قوت به جنگ ترغیب کنند، یا بر مرگ و شکست مرثیه خوانی کرده یا جشن پیروزی را سروده اند، مشهور شده اند. برخی از زنان هم خود می جنگیدند. در جنگ هایی که در زمان حیات پیامبر صورت گرفت، زنان (و حتی زنان پیامبر) از هر دو سوی مسلمانان و مشرکان، هر سه نقش را ایفا کرده اند (فصل سه). رفتار هند بنت عتبه در جنگ احد، عمربن خطاب صحابی پیامبر را عصبانی کرده بود. گزارش شده که او به یکی از مسلمانان گفته: «کاش می شنیدی که هند چه می گفت و وقاحت او را می دیدی که بر تپه ای ایستاده و بر ضد ما رجزخوانی می کرد.» او بخشی از آنچه را که هند گفته بود بازگو می کند و سپس او را این گونه ریشخند می کند:

> زنِ شرور، گستاخ شده بود. رفتارش زننده بود، چون وقاحت و کفر را در هم آمیخته بود.
> لعنَت خدا بر هند باد که به داشتن آلت تناسلی بزرگ مشهور است. خدا شوهرش را هم لعنت کند.[۵]

ام عُماره نیز به همراه شوهر و پسرانش در طرف مسلمانان جنگید. شجاعت و عرضه اش در استفاده از سلاح های جنگی چنان بود که پیامبر او را تحسین کرد و گفت بسیاری از مردان را پشت سر گذاشته است. ام عماره در بسیاری از نبردهای مسلمانان در طول حیات پیامبر و پس از آن هم جنگید. تاریخ جنگ های مسلمانان پس از فوت پیامبر از برخی از زنان جنگجو و تحسین بر انگیز همچون ام حکیم نام برده است که با یِک دست هفت سرباز بیزانسی را در نبرد مَرج الصفار از پای در آورد. نیز از گروهی از زنان و حتی گُردانی از آنان که در جنگ شرکت می کردند، یاد شده است. روایتی در مورد اعزام گروهی از اعراب برای جنگ برضد شهر بندری ایرانی حاکی از این است که زنان به رهبری عضده بنت الحریث « حجاب هایشان را به پرچم بدل کردند و در صفوف نظامی به سوی میدان نبرد رژه رفتند. لذا اشتباهاً به جای نیروهای تازه نفس گرفته شدند و در آن لحظه حساس باعث پیروزی مسلمانان شدند.» روایت شده که گروه دیگری از زنان مسلمان به شدت در نبرد یَرموک در سال ۶۳۷ میلادی جنگیدند. هند بنت عتبه که زمانی در جنگ احد در جانب مکیان بود و اکنون مسلمان شده بود، و مادر فرمانروای مسلمان سوریه بود، نیز به همراه دخترش هویره که زخمی شد، در یرموک حضور داشت. هند در جنگ نقش برجسته ای داشت

و با فریادهای «با شمشیرتان به ختنه نشدگان حمله برید!» مسلمانان را به جنگیدن تشویق می کرد. شاعره معروف، الخنساء، که کلمات برایش در حکم سلاح بودند، نیز در نبرد قادسیه در۶۳۶ میلادی حضور داشت.[۶]

در سال های آغازین اسلام، شرکت زنان در جنگ چنان نزد یکی از فِرَق اسلامی، یعنی خوارج طبیعی بود که آن را رسمیت بخشیدند و جهاد را در کنار نماز و حج و روزه و زکات به وظیفه ای آیینی هم برای زنان و هم برای مردان تبدیل کردند.[۷] نهضت خوارج نیز همچون شیعه در سال ۶۷۵ و در پی مجادله بر سر رهبری سیاسی در جامعه اسلامی، کوتاه زمانی پس از وفات پیامبر ظهور یافت.

همچنانکه مورد شیعه و دیگر نهضت های مخالف در آغاز اسلام نشان می دهد، اختلاف بر سر رهبری سیاسی به اختلاف بر سر معنا و تفسیر درست از اسلام و نوع جامعه اسلامی ای که برپائی آن مد نظر بوده، مربوط می شد. هرچند همچنانکه در مورد سایر گروه های مخالف صدق می کند، در اختلاف میان خوارج و مسلمانان جریان «متعارف» که از نظر سیاسی دست بالا را داشت، مذهب، زبان سیاسی روز بود و از آن طریق مباحث مربوط به قدرت سیاسی، عدالت اجتماعی، و اخلاق خصوصی مورد بحث قرار می گرفت. لذا شکاف میان سیاست رسمی و خوارج و دیگر نهضت های مخالف به ماهیت و سازماندهی درست جامعه به طور کلی مربوط می شد و نه صرفاً به آنچه امروزه مباحث مذهبی می دانیم. به عنوان نمونه ای از این اختلاف «مذهبی» که پیامدهای آشکاری برای زنان هم در بر داشت، خوارج کنیزداری و ازدواج با دختر نه ساله را ممنوع کردند؛ هر چند پیامبر هم کنیز داشت و هم با عایشه وقتی نه سال داشت ازدواج کرده بود. استدلال آنها این بود که خداوند اینها را به عنوان امتیازی برای پیامبرش مجاز دانسته است ولی برای دیگر مردان جایز نیست.[۸] در مقابل، اسلام متعارف با این استدلال که رویه پیامبر پیشینه ای برای همه مردان مسلمان به حساب می آید، هم کنیز داری و هم ازدواج با دختر نه ساله را مجاز دانست. این نمونه ها از قرائت های کاملاً متفاوت از کردار و گفتار پیامبر و قرآن توسط مسلمانان متعهد پرشور نشانگر آن است که چطور صِرف تفسیر و تأکید بر برخی از کردارها و متون در رابطه با زنان می تواند در عمل به اسلام کاملاً متفاوتی منجر شود.

استدلال خوارج در مورد شرکت زنان در جنگ، آن بود که این رویه مشروع و در واقع از ملزومات آیینی برای زنان است، زیرا زنان، پیامبر را در سفرهای جنگی اش مشایعت می کردند و در جنگ ها شرکت می جستند. در عمل هم تعدادی از زنان خوارج به دلیل مهارت های جنگی شان مشهور شده بودند. از جمله غزاله که حَجّاج را در نبرد تن به تن از پای در آورد. مسلمانان متعلق به اسلام متعارف که با جهاد برای زنان مخالف بودند، زنانی راکه در جنگ با خوارج اسیر می شدند، عریان کرده و می کشتند. این رفتار از نگرشی نسبت به شرکت زنان در جنگ حکایت داشت که با جامعه اسلامی آغازین بسیار متفاوت بود. این راهکار نهایتاً باعث شد تا زنان خوارج از شرکت در جنگ

خودداری کنند. نخستین خوارج از اعراب و متمایز از موالی (مسلمان شدگانی که در جنگ ها اسیر می شدند و به خدمت رؤسای قبایل عرب در می آمدند) یا اعراب در آمیخته با موالی بودند. شاید به همین دلیل سنت شرکت زنان در جنگ در میان خوارج بیش از مسلمانان پیرو جریان غالب که پس از فتوحات با سرعت بیشتری به غیر اعراب تشبه جستند، دوام آورد.[۹]

مذهب

در مجموع شواهد مربوط زنان در جامعه صدر اسلام حاکی از این است که زنان مشخصاً در فعالیت هایی که جامعه بدان اشتغال داشت وارد می شدند و از آنها هم چنین انتظار می رفت. این فعالیت ها شامل مذهب و جنگ می شدند. زنان در جامعه صدر اسلام در مسجد حضور می یافتند، در خدمات مذهبی در اعیاد شرکت می کردند، و به گفتارهای پیامبر گوش می سپردند. آنها دنباله رو منفعل و مطیع نبودند، بلکه مخاطب فعال حوزه ایمانی به شمار می آمدند؛ هم چنان که در سایر موارد چنین بودند. از آنجا که زنان ملزم به شرکت در حیات اندیشه و عمل دینی بودند و در هر موضوعی حتی در مورد قرآن بی پرده پوشی اظهار نظر می کردند، و چون انتظار بر این بود که عقایدشان را بازگو کنند، لذا در نقل حدیث نیز فعال و دارای صراحت لهجه ترسیم شده اند. احادیث گویای این اند که پیامبر نیز به همین منوال حق زنان را برای صراحت لهجه به رسمیت می شناخت و آماده بود تا به نظرات آنها پاسخ دهد. برای مثال روایت شده که صحابه زن او که همچون مردان قرآن می آموختند، در یک مورد شکایت کردند از اینکه مردان از آنها پیشی گرفته اند و از این رو از پیامبر تقاضا کردند تا زمانی اضافی برای تعلیم آنها در نظر بگیرد تا خود را به پای مردان برسانند. پیامبر هم چنین کرد.[۱۰] قاعدتاً او زمانی به مردان درس می داده که زنان می بایست به امور خانه رسیدگی کنند و نه وقت نماز جماعت که همه اعم از زن و مرد به مسجد می آمدند.

مهمترین پرسشی که زنان در باره قرآن از پیامبر می پرسیدند این بود که چرا قرآن تنها مردان را خطاب قرار می دهد، در حالی که زنان نیز به خدا و پیامبرش ایمان آورده اند.[۱۱] این پرسش با نزول آیاتی همراه شد که زنان و مردان را صراحتاً طرف خطاب قرار می دهد (سوره ۳۳: ۳۵، بنگرید به مطالب قبل). این پاسخ به روشنی آمادگی پیامبر (و خداوند) برای شنیدن صدای زنان را نشان می دهد. پس از آن قرآن در موارد عدیده صراحتاً زنان را طرف خطاب قرار داد.

شنیدن و ارج نهادن به عقاید و آرای زنان که آشکارا در نگرش پیامبر هویداست، بی تردید انعکاسی از نگرش هایی بود که بخشی از جامعه بزرگتر را شکل می داد. اهمیت دادن به آرای زنان حتی در موضوعاتی که دارای اهمیت معنوی و اجتماعی بودند، یکی از ویژگی های جامعه اسلامی تا سال ها پس از مرگ پیامبر بود. پذیرش سهم زنان در روایت احادیث انعکاس روشن همین موضوع است. از ابتدا به خاطر سپردن این روایات تمرینی بود برای قاعده مند کردن رفتار اجتماعی؛ نه صرفاً جمع آوری و حفظ یادبود های مقدس. برای جامعه ای که به تازگی رهبر خود

را از دست داده بود، حدیث معرف ابزاری بود برای جستجوی رفتارهای شایست و ناشایست در مواردی که پیامبر درموردشان قواعد مشخصی را وضع نکرده بود. لذا پذیرش شهادت زنان در مورد گفتار و کردار پیامبر به معنای پذیرش مرجعیت آنها در موضوعاتی بود که در حکم شاهد و ناظر بر شعائر و احکام عمل می کردند. در واقع در جوامع مسلمان بعدی حدیث در کنار قرآن به عنوان منبعی برای استخراج احکام نقش محوری یافت.

زنانی که بیشترین سهم را در این زمینه داشتند، همسران پیامبر بودند. البته دیگران نیز به عنوان منبع حدیث ذکر شده اند. به ویژه عایشه– ام سلمه و زینب پس از او– محدث مهمی محسوب می شد که نشان از قرابت خاص او با پیامبر داشت. کوتاه مدتی پس از وفات پیامبر، جامعه برای مشورت در مورد سنت پیامبر به عایشه روی آورد، و روایات به تثبیت نکات رفتاری و گاه حُکمی منجر می شد. برای مثال صفیه همسر یهودی پیامبر که در حدود ۶۷۰ فوت کرد، یک سوم دارایی اش را برای برادرزاده اش به ارث گذاشته بود. این مجادله در گرفت که آیا این ماترک به دلیل یهودی بودن باطل است یا اعتبار دارد. وقتی با عایشه در این مورد مشورت شد، او گفت که خواست صفیه باید محترم داشته شود. مهمتر اینکه گفته های عایشه در مورد طریقه پیامبر در برپا داشتن نماز و خواندن آیات قرآنی نکاتی را در مورد نماز و روش درست قرائت آیات تثبیت کرد. عایشه که خود محدث برجسته ای بود، احادیث را به تعداد کثیری از محدثان مسلمان صدر اسلام منتقل کرد. حدود ۲۲۱۰ حدیث منتسب به اوست. بخاری و مسلم، که به خاطر سخت گیری در ملاک های جمع آوری احادیث معروف اند، سیصد حدیث را به عایشه منتسب کرده اند.[۱۲]

حتی مهمتر از سهم عمده عایشه و دیگر زنان در روایت حدیث این است که در شهادت دادن، انسان کامل به حساب می آمدند؛ نه نصفه و نیمه. یعنی صحابه پیامبر و تابعین پی آنها می فرستادند و شهادت آنها در موارد متعدد برابر با شهادت مردان مطالبه می کردند. این واقعیت، بسیار در خور توجه است. آیا در مذاهب زنده کنونی در جهان روایات زنان به بدنه اصلی متن مقدس راه یافته یا شهادت یک زن در قرائتِ درستِ حتی یک کلمه از متن مقدس توانسته بر تصمیم گیری ها اثر بگذارد؟ این استدلال که اینِ شهادتَ ها عمدتاً از سوی همسران پیامبر صورت می گرفته و تنها به واسطه ارتباط آنها با او پذیرفته می شده، از اهمیت آن نمی کاهد. در بسیاری از مقاطع تاریخ اسلام از جمله در دوره عباسی زنان چنان بی ارزش شدند که حتی منتسب بودن آنها به یک مرد مهم هم باعث نمی شد تا بهِ آنچه می گویند، توجه شود. اگر شهادت زنان به عنوان مرجع معتبر در نظر گرفته نشده بود، کاملاً می شود تصور کرد که در دوره های بعد برای مثال غزالی و برادرش که متأله و فقیه بودند، شهادت زنان را در مورد قرائت صحیح آیه قرآن یا هر مورد مهم دیگری، حال هر قدر هم که مستدل می بود به نفع دیدگاهی با مرجعیت یک مرد کنار می گذاشتند. به همین ترتیب اگر قاعده ای که اخیراً در پاکستان گذاشته شده و بر اساس آن شهادت دو زن برابر با شهادت یک مرد دانسته شده، در صدر اسلام وجود داشت، پذیرش آنچه زنان پیامبر می گفتند، غیرممکن می شد، مگر اینکه سخن یکی را دیگری هم تأئید می کرد. خوشبختانه، به دلیل نگرش

مردان و زنان در نخستین جامعه اسلامی، سهم زنان در متون لحاظ شد و در نتیجه حتی در زن ستیز ترین دوره ها نیز زنان توانستند تا حدی در عالَم اندیشه و آموزش مشارکت داشته باشند. محدثان زن که معمولاً پدرانشان آنها را آموزش می دادند، در همه اعصار از جمله در عصر عباسی در جوامع مسلمان وجود داشتند.[۱۳]

جزئیات فراوان دیگری هم وجود دارد که گواه احترامی است که جامعه به زنان پیامبر می گذاشت و وزنی که برای نظرات آنها قائل بود. آنها که از بالاترین میزان مستمری دولت برخوردار بودند، در کنار هم در خانه های اطراف مسجد که زمانی به همراه پیامبر در آن می زیستند و اکنون به یکی از مقدس ترن مکان ها در اسلام تبدیل شده بود ساکن بودند. برخی از آنها از شأن و اقتدار برخوردار بودند، اما همگی مستقل بودند و زیر سایه هیچ مردی قرار نداشتند؛ حال آنکه اسلام متعارف زنان را ملزم به آن می داند. پیامبر مقرر کرده بود که هیچ مردی نباید با بیوه های او ازدواج کند، لذا پس از فوت پیامبر این جمع متشکل از زنان مستقل و مجرد در قلب مادی و معنوی اسلام و در مقطعی که آیین در حال استحکام و نشر بود، موقعیت ممتازی داشتند. طنز قضیه اینجاست که مذهبی که دیدگاه متعارفش تجرد را مذموم می داند و زنان را ملزم به زیستن در سایه یک مرد می کند، از همان ابتدا چنین مهری را بر پیشانی دارد.[۱۴]

عایشه و حفصه به عنوان دختران دو خلیفه، ابوبکر و عمر، از منزلت و نفوذ بالاتری برخوردار بودند. هم ابوبکر و هم عمر درست پیش از مرگ، مسئولیت های مهم را به جای پسران، به دخترانشان سپردند. ابوبکر در آخرین روزهای بیماری، عایشه را مسئول تخصیص بخشی از بیت المال و تقسیم مایملک خودش در میان پسران و دختران بزرگسال خود کرد. در هنگام فوت عمر، نخستین نسخه قرآن که در اختیار ابوبکر و سپس عمر بود به امانت به حفصه سپرده شد.

تنها بستگان مرد نبودند که به نظرات همسران پیامبر احترام می گذاشتند. جامعه نیز جویای آرا و حمایت آنها حتی در مسائل سیاسی یعنی حوزه ای بود که همسران پیامبر در طول حیات او به آن وارد نشدند. برای مثال وقتی عثمان، جانشین عمر، به دلیل خویشاوندنوازی اش در تعیین مناصب مورد انتقاد قرار گرفت، قول داد هیچ کس را به فرمانروایی نگمارد، مگر «کسانی که همسران پیامبر و مشاوران از میان شما با او موافقت کنند.» وقتی انتقادات نسبت به او کم نشد، او برای کمک دست به دامن عایشه و دیگر زنان پیامبر شد. در این مورد به ویژه صفیه توانست به او کمک کند.[۱۵]

عایشه خود خطر کرد و وارد سیاست شد. او نطقی را در مسجدی در مکه ایراد کرد و به شیوه های دیگر نیز در ایجاد مخالفت با جانشینی علی نقشی مهم و شاید اصلی داشت (بنگرید به فصل ۳). خطر کردن او خود نشان از این دارد که جامعه زنان را شایسته رهبری می دانست و مهمتر اینکه این امر اتفاق افتاد. جدلی هم که درگرفت بر سر اینکه آیا عایشه از فرمان پیامبر که جای همسرانش در خانه است سرپیچی کرده، یا اینکه با خطر کردن در ورود به حوزه سیاست گام درستی برداشته، به

دلایل مشابه مهم است. بسیاری او را تقبیح کردند که چنانچه او پیروز می شد، شاید تا به این حد سرزنشش نمی کردند. اما بودند کسانی که از او دفاع کردند. وقتی زیدبن سوهان در خارج از مسجد نطقی کرد که در آن گفت: « به او امر شده بود در خانه بماند و به ما امر شده بود بجنگیم. اکنون او به ما چیزی را امر می کند که خودش باید آن را انجام دهد، و خود می خواهد به اموری بپردازد که به ما سپرده شده است»، شَبت بن رَبعی پاسخ او را چنین داد :«اگر دزدی کنی خداوند دست تو را می برد. اگر از ام المؤمنین اطاعت نکنی، خداوند مرگ را بر تو فرود می آورد. او چیزی را امر نکرده مگر آنچه خداوند بزرگ به آن امر فرموده، یعنی تنظیم درست امور در میان مردم.»[۱۶] اینکه کسانی از عایشه تبعیت می کردند،و مانند شبث استدلال می کردند، نشان از تفاوت این جامعه با جامعه عباسی است که در آن حتی منازعه بر سر شرکت زنان در سیاست هم غیر قابل تصور بود، چه رسد به اینکه به زنی اجازه داده شود در مسجد نطق کند یا جنگی را رهبری کند.

ازدواج

طی گذار از صدر اسلام به جامعه عباسی عقاید در مورد زنان و ازدواج در همه چیز وسیعاً تغییر کرد. از جمله این تغییرات ناشایست بودن ازدواج با غیر باکرگان، بیوه ها و مطلقه ها در ادبیات دوره عباسی و فسخ شروط مشروع زنان در عقد ازدواج است. روند رو به گسترش از جمله نسبت به شرکت زنان در جنگ و مشارکت آنها در مسائل دینی رو به محدودیت و افول دارد.

مدارک کافی در دست است که نشان می دهد در صدر اسلام زنان مکرراً پس از طلاق یا بیوه شدن ازدواج می کردند و این کار را بدون خجلت زدگی انجام می دادند. زندگی ام کلثوم و عاتقه بنت زید از این جمله است. ام کلثوم زمانی که مجرد بود اسلام آورد و از مکه به مدینه مهاجرت کرد تا به مسلمانان بپیوندد. برادرانش او را تعقیب کرده و از پیامبر خواستند او را به آنها تحویل دهد. ام کلثوم از پیامبر تقاضای ماندن در مدینه کرد. سپس وحی بر پیامبر نازل شد و حکم آن این بود که نباید زنان را به کافران تحویل داد. نهایتاً ام کلثوم با زید پسر خوانده پیامبر ازدواج کرد. وقتی زید در ۶۲۹ در جنگ از پای در آمد، با مسلمان دیگری به نام زبیر بن عوام ازدواج کرد. او با ام کلثوم رفتار نا مناسبی داشت و گرچه از طلاق دادن او امتناع می کرد، ام کلثوم توانست او را بفریبد تا کلمات لازم برای طلاق را بر زبان آورد. وقتی او فرزندی به دنیا آورد، زبیر نزد پیامبر شکایت برد که او فریب خورده، ولی بی فایده بود. پس از آن ام کلثوم با عبدالرحمان ازدواج کرد و وقتی او در ۶۵۲ فوت کرد، با عمرو عاص فاتح مصر ازدواج کرد. ام کلثوم که از سه شوهر قبلی خود صاحب فرزندانی شده بود، در زمان ازدواج با عمرو چهل ساله یا مسن تر بود.[۱۷]

عاتقه بنت زید (متوفی به سال۶۷۲ میلادی) که به زیبایی، هوش، و استعداد شاعرانه معروف بود، نیز با چهار مرد ازدواج کرد. شوهر نخست او پسر ابوبکر بود که پس از مرگ برایش ارثیه کافی

گذاشت مشروط به اینکه او دوباره ازدواج نکند. او پس از اینکه خواستگاران بسیاری را رد کرد، نهایتاً درخواست عمربن خطاب را پذیرفت و پس از کشته شدن عمر در سال ۶۴۲ با زبیر بن عوام ازدواج کرد با این شرط که او را کتک نزند و از حضور او در مسجد جلوگیری نکند. او به سال ۶۵۶ در نبردی کشته شد، و عاتقه در ازدواج چهارم با حسین، فرزند علی خلیفه چهارم ازدواج کرد. در آن زمان احتمالاً چهل و پنج سال داشته است.[۱۸]

اطلاعات مربوط به این زنان نشان می دهد که نه تنها ازدواج با غیر باکره ننگ نبوده، بلکه سن زنان و ازدواج قبلی آنها مانع از ازدواج با مردانی نبوده که موقعیت اجتماعی بالایی داشتند. یادآور می شوم که از بین زنان پیامبر خدیجه چهل ساله بود که با او ازدواج کرد و تنها عایشه پیشتر ازدواج نکرده بود.

اسلام آوردن ام کلثوم و مهاجرت به مکه نیز مؤید نکته ای است که پیشتر مطرح شد، و آن اینکه زنان عرب در قضاوت و عمل از استقلال نسبی برخوردار بودند. ام کلثوم زن تنهایی بود که به رغم مخالفت خانواده به اردوگاه دشمن پناه آورد. عاتقه با قرار دادن شروطی برای ازدواج با زبیر، و ام کلثوم با فریب دادن زبیر برای طلاق که حتی شکایت او نزد پیامبر هم باعث نشد تا پیامبر او را به نزد زبیر بازگرداند، نشان می دهند که با وجود قواعد اسلامی سفت و سخت تری که پیامبر ایجاد کرد، ازدواج هنوز در آن زمان تا حدی منعطف بوده و جا را برای مذاکره زنان بر سر شروط ازدواج مورد قبولشان باز می گذاشت. قاعدتاً این انعطاف بعضاً ناشی از تأثیر فراوان آداب و رسوم کمتر محدود کننده جاهلی و نیز وضعیت پیشا بوروکراتیک جامعه صدر اسلام بود که هنوز گرفتار پیچیدگی نظام های فقهی و اجرایی که در پی مهاجرت به جوامع شهری خاورمیانه پدید آمدند، نشده بود.

عادات و انتظارات جاهلی برای مدتی در مقابل تحول اجتماعی در حال شکلگیری برای مثال ازدواج های مکرر و توانایی دستکم زنان متعلق به طبقات نخبه در قرار دادن شروط خود در ازدواج، در عصر گذار نیز دوام داشت. زندگی دو تن از زنان اشراف، یعنی عایشه بنت طلحه (متوفی به ۷۲۸ میلادی)، دختر خواهر عایشه همسر پیامبر، و سکینه دختر امام حسین (متوفی به ۷۳۵ میلادی) نوه دختری پیامبر دو نمونه از این موارد است. هر دو زن به خاطر زیبایی، زیرکی و توانایی های ادبی شان مورد تحسین بودند. عایشه بنت طلحه همچنین به دلیل دانش تاریخی، تبارشناسی، و نجوم، که به گفته خودش از خاله مشهورش عایشه فرا گرفته بوده، شهرت داشت. عایشه سه بار و سکینه چهار تا شش بار ازدواج کرد. همچنین منابع حاکی از آن اند که در یک مورد، او پیشگام طلاق شده است و در مورد دیگر بر شروط ضمن عقد سخت و تقریباً دلبخواهانه ای تأکید داشته است. روایت شده که شوهر او موافقت کرد که غیر از او با زن دیگری ازدواج نکند، هرگز او را از کاری که دوست دارد، باز ندارد، بگذارد تا نزدیک دوستش امّ منظور زندگی کند، و در هیچ یک از چیزهایی که دوست دارد، با او مخالفت نکند (۲: ۹۰۱، ۲۳-۶۰۲).[۱۹] حتی اگر شروط خاص او

نامتعارف بوده باشند، اما گویا در این زمان شروط ضمن عقد دستکم در میان نخبگان نامتعارف نبوده است.

مورد امّ سلمه و امّ موسی حدود دو یا سه دهه بعد نشان می دهد که زنان نخبه همچنان به گذاشتن شروط ضمن عقد ادامه می دادند. این شروط در مواجهه با مخالفت شدید و روز افزون، درجه ای از استقلال و برابری در ازدواج را به همراه می آورد. ام سلمه زنی از تبار اشرافی عرب بود که دو بار ازدواج کرد. گفته شده که روزی جوان خوش قیافه ای به نام عباس توجه او را جلب کرد. وقتی متوجه شد که او از تبار اشراف است، برده ای را با پیشنهاد ازدواج و مقداری پول به عنوان مهریه خودش نزد او فرستاد. عباس پیشنهاد ازدواج را پذیرفت و سوگند خورد که زن دوم و کنیز اختیار نکند (۲: ۳۶-۶۳۲). عباس بنیانگذار سلسله عباسی خلیفه امپراتوری اسلامی (۷۵۰-۷۵۴) شد که پایگاه آن در بغداد بود.

او که پیشتر شعائر اعراب را به ارث برده بود، اکنون وارث شعائر نخبگان ایرانی هم شد که برای قرن ها در منطقه دست بالا را داشتند. اغلب نخبگان ایرانی که در جنگ اعراب برای فتح ایران کشته نشده بودند، از آیین زرتشتی به اسلام گرویدند که آیین دولتی نوین محسوب می شد. آنها و اخلافشان منزلت طبقاتی بالای خود را بازیافتند و به بوروکرات های دولت جدید تبدیل شدند. در میراث ایرانی، شاه به طور سنتی هزاران زن صیغه ای در اختیار داشت و ویژگی های زنانی را که می بایست برایش فرستاده شوند به اقصی نقاط اعلام می کرد. ذهنیت نهفته در پس این میراث در نصیحتی که یکی از ندیمان دربار به عباس می کند، به وضوح منعکس شده است. این ندیم به عباس که اکنون به خلیفه مسلمانان تبدیل شده می گوید، چرا خلیفه خود را به یک زن راضی کرده و از این همه زنی که در امپراتوری او و در دسترس اند، زنان «بلند و باریک، نرم و سفید، با تجربه و ظریف، لاغر و تیره، و کنیزان بربری که سرین های پر دارند» (۲:۶۳۳)، خود را محروم کرده است. صفات یاد شده که زنان را به نحوی توصیف می کند که انگار میوه هایی هستند که باید چشیده شوند و نه اشخاصی که قادر باشند شرط بگذارند و خواهان برابری در ازدواج باشند، از تغییری بنیادین در نگرش نسبت به زنان خبر می دهد که داشت به آهستگی رخ می داد. البته عباس تسلیم نشد. امّ سلمه بلافاصله پس از عزیمت خالد بن صفوان (ندیم دربار) وارد شد و متوجه شد که حال شوهرش آشفته است. از او خواست که علت را فاش کند و پس از پی بردن به علت، تعدادی برده قوی هیکل را فرستاد تا خالد را تا سر حد مرگ بزنند.

امّ موسی همسر منصور دوانیقی (۷۵-۷۵۴ م) جانشین عباس در خلافت با وضعیت سخت تری روبرو شد. او که از تبار اشراف عرب بود، در عقد ازدواجش شرط کرده بود که منصور زن دیگر یا کنیز نگیرد. وقتی منصور به خلافت رسید، از فقها یکی پس از دیگری می خواست که عقد را باطل اعلام کنند، اما امّ موسی همواره موفق می شد بفهمد که منصور به کدام فقیه رجوع کرده است. سپس برای آن فقیه هدایای زیادی می فرستاد تا مطابق خواست او رأی بدهد. پس از مرگ امّ

موسی تعداد زیادی از ولایات، باکرگانی را به منصور پیشکش کردند. در ضمن امّ موسی مالی را وقف صیغه هایی کرده بود که فقط فرزند دختر به دنیا می آوردند (۳: ۱۵۱۰).[۲۰] بدیهی است که او پی برده بود که جنگ او بر سر ازدواج تک همسری قرار داشتن در برابر یک روند عام و پر شتاب به سوی وخیم شدن وضعیت زنان و حقوق آنها بود.

یادداشت ها

۱. *The Holy Quran*, trans. A.Yusuf Ali، Jeddah: Dar al-Qiblah for Islamic Literature, 1982

همه ترجمه ها از قرآن در این فصل از این منبع است.

۲. ارسطو عقیده داشت که زنان ذاتاً و به لحاظ اجتماعی با مردان متفاوت و مادون آنهایند و این ایده را رد می کرد که فضیلت برای هر دو جنس یکی باشد. برای بحث او در مورد زنان، مردان و فضیلت بنگرید به:

Aristotle, *Politica*, trans. Benjamin Jowett, in *The Works of Aristotle*, 12 vols., ed. W.D.Ross, vol. 10 (Oxford: Clarendon Press, 1921), 1.13.12596-1260a.

۳. *The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari* (In Arabic and English), 9 vols., trans. Muhammad M.Khan (Medina: Dar al-Fekr, 1981), 4:343,1:197,7:103.

این اختلاف به طور مفصل در منبع زیر مورد بحث واقع شده است:

B.F.Mussalam, *Sex, and Society in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), see esp. chap.3.

در مورد نگرش های اسلامی نسبت به جلوگیری از بارداری و سقط جنین بنگرید به مقاله من با عنوان:

"Arab Culture and Writing on Women's Bodies", *Feminist Issues* 9, no.1 (1989): 41-56.

۴. ابوحامد محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ۵ ج (قاهره: مؤسسه الحلبی و شرکاء للنشر و التوزیع، ۶۸–۱۹۶۷)، ۵۱۴:۴.

۵. *The Foundations of the Community,* trans. W. Montgomery Watt and M.V.McDonald, vol.7 of the *History of Tabari* (Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk), *Bibliotheca Persica*, ed. Ehsan Yarshater, SUNY series in Near eastern Studies, ed. Said Arjomand (Albany: State University of New York Press, 1987), 130.

۶. Muhammad Ibn Sa'd, *Biographien/Kitab al-Tabaghat al-Kabir*, 9 vols., ed. Eduard Sachau (Leiden: E.J.Brill, 1904-40), 8:301-4; Nabia Abbott, "Women and the State in Early Islam," *Journal of Near Eastern Studies* (April 1942): 118; William Muir, *The Caliphate: Its Rise*, Decline, and Fall, rev.ed.T.H.Weir (Edinburgh: John Grant, 1924), Muir: *Annals of the Early Caliphate* (London: Smith and Elder, 1883), 109; and Abbott, "Women and the State on the Eve of Islam," *American Journal of Semitic Languages* 58 (1941): 277.

۷. E.A.Salem, *The Political Theory and Institutions of Khawarij,* John Hopkins Studies in the Historical and Political Sciences, ser. 74, no.2 (Baltimore: John Hopkins University Press, 1956), 86-87.

۸. Ibid., 100.

۹. Ibid., 87,18.

۱۰. Abbott, "Women in Early Islam,"111.

۱۱. در برخی موارد با «زنی» هم معنی است که پرسش می کند، در برخی دیگر همسرش ام سلمه و در برخی دیگر همسران او به طور کلی مد نظر اند: ابن سعد، کتاب الطبقات، ۸:۱۴۴. نیز بنگرید به:

Abbott, “Women in Early Islam,”110.

این گفته عایشه به پیامبر که «خدای تو در برآورده کردن هوس هایت شتاب می کند»، از اهمیت کمتری برخوردار است، اما گویاست. (بنگرید به فصل ۳).

۱۲. Nabia Abbott, Aishah, *The Beloved of Muhammad* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), 97,204,201;

ابن سعد، کتاب الطبقات، ۸: ۹۲: احمد بن حنبل، المسند، ۶ ج (بیروت: المکتب الأسلامی للطباعه و النشر، ۱۹۶۹)، ۶: ۷۳و۱۷۸۷،۹۵;

Encyclopedia of Islam, new ed. (Leiden: E.J.Brill, 1960-), s.v. “Aishah bint Abi Bakr.” See also Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur’an* (Leiden, 1937), 231-33,83-85.

به ام سلمه نیز روایت هایی را منسوب کرده اند. بنگرید به:

Jeffrey, *Materials*, 235,85.

۱۳. البغدادی ازسیزده زن شناخته شده نام می برد. بنگرید به:

الحافظ ابی بکر احمد بن علی خطیب البغدادی، تاریخ بغداد، ۱۴ ج (قاهره، مطبعه السعاده، ۱۹۳۱)، ۱۴: ۴۷–۴۳۰.

۱۴. Abbott, “Women in early Isalm,”125; Abbott, *Aishah*, 85: *Encyclopedia of Islam*, s.v. “Hafsa.”

۱۵. Abbott, *Aishah*, 121,122.

۱۶. Ibid., 154.

۱۷. ابن سعد، کتاب الطبقات، ۸: ۶۸–۱۶۷.

۱۸. Ibid., 8: 193-95;

عمر رضا کحاله، اَعلام النساء فی الأعلام العوب و الأسلام، ۳ ج (دمشق، المطبعه الهاشمیه، ۱۹۴۰)، ۲: ۴۹–۹۴۴. از این به بعد در متن ارجاع داده می شود.

۱۹. Jean-Claude Vadet, “Une Personnalite feminine du Hijaz au ler/VIIe siècle: Sukayna petitefille de Ali,” *Arabica* 4 (1957): 276.

۲۰. Nibai Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid* (Chicago: University of Chicago Press, 1946; Midway print, 1974), 16.

فصل ۵ شکل گیری گفتارهای مؤسس

در جامعه عباسی غیبت زنان از همه امور مهم، چشمگیر است. از اسناد به جای مانده از این دوره نمی توان حضور آنها را در میدان نبرد یا در مسجد دریافت. زنان به عنوان شریک در حیات فرهنگی و اقتصادی جامعه توصیف نشده اند. زنان نخبه متعلق به طبقه بورژوا زندگی شان را در پس پرده سپری می کردند و اگر ثروتمند بودند، خواجگان از آنها مراقب به عمل می آوردند. در واقع زندگی آنها چنان محصور و محدود بود که نبیه آبوت مورخ برجسته زنان نخبه دوره عباسی را واداشت تا در به تصویر کشیدن آداب و رسوم اعراب در این زمان با تعابیری که تقریباً اورینتالیستی به نظر می رسند، بگوید، «معیارهای اجتماعی و اخلاقی رایج در این دوره را باید در پرتو نهادهای خاص و زوال عمومی در طبیعت انسانی ملاحظه کرد که به واسطه تجمل و رفاه منحط شده است.» این نهادها عبارتند از:

> سه گانه تعدد زوجات، کنیزداری، و پرده نشینی زنان. ایجاد حرمسراها بر زنان عرب آزاد تأثیر به مراتب بیشتری داشت تا بر خواهران آنها که کنیز یا کنیززاده به دنیا آمده بودند. برگزیده ترین زنان، اعم از آزاد و برده در پشت پرده های ضخیم و درهای قفل شده که کلید آنها در دست ترحم برانگیزترین موجودات یعنی خواجگان بود، زندانی شدند. با رشد حرمسراها مردان در کامجویی از زنان به اشباع رسیدند. به اشباع رسیدن مردان به معنای بی حوصلگی و بی توجهی آنها به زنان بود. در چنین شرایطی ارضا از راه های انحرافی و غیر طبیعی در جامعه و به ویژه در میان طبقات بالا رواج یافت.[۱]

رسیدن به این مرحله تدریجی بود. تحولات اجتماعی عظیمی که در پی انتشار اسلام به آنسوی مرزهای عربستان حادث شد، همه جنبه های زندگی از جمله مناسبات میان زن و مرد را در بر می گرفت.

فتوحات ثروت های هنگفت و بردگان را سرازیر مراکز اسلامی در عربستان کرد. اغلب بردگان زن و کودک بودند که بسیاری از آنها پیش از اسارت، از بستگان یا اعضای حرمسرای نخبگان شکست خورده ساسانی بودند. برخی ارقام حاکی از تغییر خارق العاده ای است که فتوحات بر زندگی اعراب بر جای گذاشت. عایشه ۲۰۰ هزار درهم بابت اتاقی که پیامبر در آن دفن بود، و در طول حیاتش ساکن آن بود، دریافت می کرد. برای حمل این پول به پنج شتر نیاز بود. عایشه از پیامبر چیزی به ارث نبرد و دارایی ناچیزی که او از خود به جای گذاشت، صرف خیریه شد. برای مثال پیامبر قادر نبود برای دخترش فاطمه که از کارهای زیاد خانه به تلخی شکایت می کرد، کنیز یا خدمتکاری بگیرد تا به او کمک کند. تعداد بردگانی که افراد می توانستند در آغاز فتوحات در اختیار داشته باشند و پول هایی که به دست آوردند، بسیار هنگفت بود. پس از فتوحات هر نفر از نخبگان مسلمان می توانست هزاران برده داشته باشد. سربازان عادی می توانستند از یک تا ده خدمه در اختیار داشته باشند. زبیر، شوهر خواهر عایشه، در هنگام مرگ در سال ۶۵۶ میلادی، هزار برده و هزار صیغه ای از خود به جای گذاشت. این در حالی است که پیامبر تنها یک کنیز داشت. علی که تا زمان وفات فاطمه، همسر نخست او و دختر پیامبر، تک همسر بود، پس از فتوحات نُه زن و تعدادی کنیز اختیار کرد. پسر او حسن با یکصد زن ازدواج کرد و یکصد زن را طلاق داد.[۲]

فتوحات روندی دوگانه را موجب شد: از یکسو عربی شدن و اسلامی شدن جمعیت عراق و همزمان نزدیکی فرهنگ ها، آداب و رسوم، و نهادهای این منطقه پیچیده فرهنگی و اجرایی به تمدن اسلامی نوپدید. اختلاط و پیوند به طرق گوناگون در زندگی فردی، در رویه های اجرایی و بوروکراتیک، و در سنت های ادبی، فرهنگی، قانونی، و فکری حادث شد.

همین میزان از ثروت کلان و برده که شامل جواری می شد، در عراق که پایتخت امپراتوری ساسانی پیش از فتوحات عرب بود نیز وجود داشت. جمعیت عراق در هنگام فتوحات از نظر قومی متنوع بود. با ظهور امپراتوری ساسانی در قرن سوم میلادی مهاجرت های وسیعی صورت گرفت و پارسیان اکنون شامل طبقات نخبه و بخش کوچکی از دهقانان می شدند که عبارت بودند از کارگران کشاورزی که به ویژه به شمال عراق فرستاده شده بودند. آرامی های کشاورز هم که به همراه اعراب بیشترین افراد مهاجر قومی به عراق در عصر کلاسیک و در اواخر دوره متأخر باستان (۵۵۰ قبل از میلاد) را تشکیل می دادند، در عراق حضور داشتند. مذهب دولتی و آیین نخبگان، زرتشتی گری بود که قواعدش در ارتباط با زنان پیشتر مورد بحث قرار گرفت. علاوه بر زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان، مشرکان، گنوستیکی ها، و مانوی ها نیز وجود داشتند. هویت مذهبی ضرورتا

با هویت قومی یکی نبود. برای مثال در میان آرامی ها، مشرک، یهودی، و مسیحی یا مانوی وجود داشت و در میان اعراب و ایرانی ها هم مسیحیان حضور داشتند. احتمالاً مسیحیت رایج ترین آیین در این منطقه و در این زمان بود.[۳]

بر اثر فتوحات تعداد زیادی از سربازان عرب به عراق گسیل شدند. تخمین زده می شود که سپاه دائمی مسلمانان به همراه بادیه نشین های امدادرسان در نبرد مهم قادسیه (۶۳۶) مجموعاً متشکل از سی و پنج هزار سرباز بود. سربازان در شهرهای پادگانی مثل کوفه و بصره اسکان می یافتند، یا در مراکز اجرایی در عراق به کار گرفته می شدند. اگر چه در پاره ای موارد لشگر اعراب بستگان خود را به همراه می بردند، در اکثر موارد چنین نبود و لذا از میان غیر مسلمانان محلی زن می گرفتند یا صیغه می کردند. در آغاز مشخص نبود که آیا زن گرفتن از غیر مسلمانان درست است یا خیر، و برخی پس از ازدواج با زنان مسلمان، زنان غیر مسلمان خود را طلاق دادند، اما همه چنین نکردند (۵۳–۲۳۶). در هر حال، میان مسلمانان و غیر مسلمانان هم خانگی ایجاد شد که اختلاط زندگی ها، رویه ها، و نگرش ها را به وجود آورد و ثمراتش در راه بود.

با توجه به تعداد فراوان ایرانیان اسیر، ایرانیان و اعراب بیشترین پیوند را با یکدیگر داشتند. اسرا عمدتاً متشکل از زنان، کودکان، و مردانِ غیر نظامی و از بستگان نظامیان و نخبگان بودند. دهقانان به شرطی که مقاومت نمی کردند، معمولاً از آسیب در امان می ماندند و به آنها اجازه داده می شد به کار خود ادامه دهند، اما باید جزیه می پرداختند که بر ذمه غیر مسلمانان بود. اوایل بسیاری از اسرا راهی عربستان و بازارهای بردگان می شدند. اما با تداوم اسکان در عراق سربازان تعداد هر چه بیشتری از اسرا را نگاه داشتند که شامل خانواده سلطنتی پیشین و اشراف و نیز زنان و صیغه ها می شدند. بدین ترتیب زنان آزاد ایرانی به اعضای مهم شهر های پادگانی تبدیل شدند و فرزندانشان به صورت برده و زیردست مسلمانان در آمدند. ایران به سرعت فتح شد و اسیران ایرانی به خیل بردگان پیوستند. در سال ۶۵۷ میلادی شهر پادگانی کوفه که پیشتر هشت هزار اسیر و برده را در خود جای داده بود، بخشی از یک اتحادیه نظامی را تشکیل می داد (۱۹۶).

عوامل دیگری هم در قرابت میان ایرانیان و اعراب سهیم بود. تعداد زیادی از سربازان ایرانی به مسلمانان پناه آوردند و تعداد قابل توجهی از نخبگان ایرانی قراردادهایی را با فاتحین به امضا رسانده و اسلام آوردند که آیین جدید نخبگان دولتی بود. سایرین به کسوت اعضای برجسته کلیسای مسیحی نسطوری در آمدند و توانستند موقعیت طبقاتی خود را حفظ کنند (۳–۲۰۲).

بدین ترتیب راه و رسم پارسیان به طور خاص در عراق و حتی در عربستان و به ویژه در مکه و مدینه و از طریق اسرای ایرانی، به بافت زندگی اعراب راه یافت. برخی از جنبه های این اختلاط را می توان به آسانی مستند کرد. مایکل مورونی که تحولات این عصر را به تفصیل مورد بررسی قرار داده است، از جمله غذاهای جدید و تجملی همچون گوشت، برنج، و شکر، و ساز و کارهای متفاوت و سبک های جدید پوشش را که اکنون اعراب بدانها خو گرفته بودند توصیف می کند (۲۵۹).

تعامل انسانی در مورد جنسیت نیز همچون سبک های تغذیه یا پوشش، اموری عینی، عادی، و شخصی است، اما جنبه های بدنی، روانشناختی، و سیاسی آنها عمدتاً در متون و آنهم به طور غیر مستقیم بیان می شود. موورونی به روشنی و در عین حال به شیوه ای که نمودار عدم انعکاس این بُعد عینی اما غیر قابل درک هستی اجتماعی در متون است، در مورد این تعامل صرفاً اینطور اظهار نظر می کند که زنان و کودکان ایرانی «اعراب را با نظام ایرانی خانواده آشنا کردند» (۹-۲۰۸).

با اینکه سیاست جنسیتی در این عصر به قالب متن در نیامده است، اما در شکل ایدئولوژی جنسیت به گونه تلویحی و بارز در متون بازتاب یافته است. به تعبیر الیزابت فاکس جنوویز همه نویسندگان گروگان «جامعه ای هستند که در آن زندگی می کنند.»[۴] مردانی که در دوره عباسی همه نوع متن اعم از متون ادبی یا قانونی را می نوشتند، با تجربه کردن و درونی کردن ذهنیت های موجود درباره جنسیت و زنان و ساختارهای قدرت حاکم بر مناسبات میان دو جنس رشد یافته بودند که رموز آن در تعامل عادی و روزانه زندگی وجود داشت و بروز می یافت. مردان متونی را می نوشتند که یا این پیش فرض ها و رویه ها را در شکل اظهارات تجویزی در باره طبیعت و معنای جنسیت انتقال می داد، یا در سکوت و صرفاً در قالب ارائه ذهنیت هایی در باره معنای زن و جنسیت، آنها را منتقل می کرد. در این عصر هیچ متنی توسط زنان به شیوه دوره اسلامی آغازین که در آن زنان مطالبی را به صورت شفاهی بیان می کردند و بعد مردان آنها را به صورت کتبی در می آوردند، نگاشته نشد. رویه ها و پیش فرض های مرتبط با زنان که واقعیت اجتماعی و روانشناختی نویسندگان دوره عباسی یعنی متألهین، فقها، و فلاسفه را تشکیل می داد، در متونشان منعکس شده است. این متون بازتابی از نحوه نگرش و ذهنیت آنها از زن و جنسیت است. متونی که مردان این عصر خالق آنها بودند، متون تجویزی اصلی اسلامی به حساب می آیند. رویه ها و ذهنیت های این جامعه، به ویژه آن هایی که از نظر هنجاریِ و ایدئولوژیک دست بالا را داشتند، به طور مختصر در نخستین فصل این بخش مرور خواهد شد. پس از آن نحوه تأثیرگذاری این راه و رسم و ایدئولوژی بر تفسیر پیام اسلام را بررسی خواهم کرد.

مردان نخبه مسلمان در دوره عباسی (و حتی پیش از آن در دوره اموی) به لحاظ مادی در موقعیتی بودند که می توانستند به هر تعداد زن صیغه ای که در جامعه اسلامی زمان پیامبر قابل تصور نبود، در اختیار داشته باشند. وقتی داشتن حرمسراهای بزرگ مملو از زنان برده در میان مردان به یک هنجار بدل شد، زمینه مناسبات بین دو جنس نیز به طور اجتناب ناپذیر تغییر کرد. زنان نخبه، به پشتوانه تبار اشرافی شان می توانستند برای مدتی بر سر شروط ازدواج چانه بزنند. اما وقتی نظم جدید تثبیت شد و قانون و باز بودن دست مردان به آنها این امکان را می داد تا از بازار به هر تعداد که می خواهند، زن زیبا و تعلیم دیده خریداری کنند، چرا می بایست به خود زحمت دهند و وارد ازدواج هایی با این شروط شوند؟ همانطور که نبیه آبوت یادآور می شود،« زن گرفتن دشوارتر از احتکار صیغه هایی بود که می شد آنها را ترک کرد، دور انداخت، و حتی بی هیچ حساب و کتاب به قتل رساند. همسر از حق قانونی در واگذاری اموال برخوردار بود. ارتباطات خانوادگی داشت...

این ملاحظات سبب می شد تا همانطور که تاریخ گواهی می دهد، در فاصله زمانی کوتاهی از تعداد ازدواج های سلطنتی کاسته شده و به استثنای معدودی، موارد صیغه های سلطنتی در قصر خلیفه دست بالا را پیدا کنند.»[۵]

نجبای عباسی رویه ها و نگرش های اشراف ساسانی را اقتباس کردند. داشتن حرمسراهای بزرگ متشکل از همسران و صیغه ها که خواجگان از آنها مراقبت می کردند، به رویه ای مقبول تبدیل شد. خلیفه متوکل که به طور تقریبی از ۸۴۷ تا ۸۶۱ میلادی حکومت کرد، چهار هزار کنیز و هارون الرشید (حدود ۸۰۹–۷۸۶) صدها کنیز داشت.[۶] بدیهی است وقتی مردی با ثروت معمولی می توانست به سادگی کنیزان متعدد داشته باشد، مرد جوانی که به ارثیه ای دست می یافت، نخست به خرید «خانه، مبلمان، کنیز و دیگر اشیا» اقدام می کرد. در ادبیات آن روزگار تأکید بر بکارت و قباحتِ ازدواج مجدد زن، تعلق صوری زن به شوهر اول، و تنزل شأن زنان با ازدواج دوم که در آیین زرتشتی رایج بود، بازتاب یافت.[۷]

زندگی در حرمسرا برای زنان به معنای ناامنی روانی و احساسی بود. این زنان تا زمانی که آزاد نمی شدند و برده باقی می ماندند، و استقلال مادی پیدا نمی کردند، با ناامنی مادی هم دست به گریبان بودند. مجبور بودند بخش زیادی از توان و منابع خود را در تلاش برای تضمین امنیت برای خود و فرزندانشان و کمی آسودگی روانی و احساسی در موقعیت هایی صرف کنند که حتی برای کسانی که از نظر اجتماعی و مادی هم ممتاز بودند، همواره پرخطر و اضطراب آور بود. در حالی که در عصر گذار، امّ سلمه و امّ موسی توانستند زیاده روی جنسی شوهرانشان را با شروط ضمن عقد و دخالت مستقیم موقوف کنند، به زبیده زن هارون الرشید که از خاندان سلطنتی بود و نسبت به دلبستگی هارون به یک کنیز حسادت می کرد، توصیه شد که از شکایت کردن دست بردارد و تاوان حسادت خود را با تقدیم ده کنیز به هارون الرشید بپردازد. رقابت میان زنان و صیغه ها بدین معنا بود که زهر به « عامل مهمی» در بسیاری از داستان های پیرامون زندگی در حرمسرا تبدیل شد. نزد یک زن صیغه ای که نا امیدانه تلاش می کرد موقعیت یک همسر را به چنگ آورد و از این طریق به صورت معقول زندگی خود و فرزندانش را تأمین کند « یک یا دو نیرنگ و استفاده از سم سیاه یا سفید بسته به موقعیت» مخاطره ای الزامی بود.[۸] بدیهی است در این وضع صراحت لهجه به همراه صفات گوناگونی که زنان عرب در گذشته داشتند، رخت بر بست. در پی رواج عادات تازه عصر عباسی، زنان به موجوداتی فرو کاسته شدند که تنها می توانستند به حیله، مسموم کردن، و اَعمال خلاف، یعنی سلاح های بی قدرتان متوسل شوند.

هرچند زنان اقتدار چندانی بر زندگی جنسی، روانی، و احساسی خود نداشتند، برخی از زنان نخبه توانستند سرنوشت خود را در اختیار گیرند و بر زندگی دیگر زنان و مردان مسلط شوند. نظام جداسازی نیز برخی از فرصت های اشتغال را برای بعضی از زنان در خدمت رسانی به زنان حرمسرا فراهم می آورد. آنها می تواستند آرایشگر، نانوا، حافظ قرآن، دلاک، خدمتکار، مرده شور،

نوحه خوان، و جاسوس باشند. گزارش شده که مأمون (۳۳-۸۱۳ م) هزار و هفتصد زن مسن را به خدمت گرفته بود تا به حرمسرا نفوذ کرده و برایش جاسوسی کنند.[۹]

در مورد درک و فهم از زن و جنسیت شاید مهمترین تفاوت جامعه عباسی با جامعه صدر اسلام در عربستان در دیدگاه مردان نخبه نسبت به زنان و مناسباتی که با آنها داشتند، باشد. زیرا اکثر زنانی که مردان نخبه با آنها در تعامل بودند و به ویژه زنانی که با آنها رابطه جنسی داشتند، در مالکیت مردان بودند و رابطه خدایگانی و بندگانی میانشان برقرار بود.

فروش انسانها و به ویژه زنان در بازار همچون کالا و اشیایی برای تمتع جنسی واقعیتی هرروزه در جامعه عباسی بود. بیشتر بردگان زن برای خدمات خانگی به فروش می رفتند. اما بازرگانان مال التجاره شان را دستچین می کردند و آن بردگانی را که خوبرو بودند و مهارت های ارزشمندی داشتند، برای تربیت شدن جهت فروش در بازار کنیزان از دیگران سوا می کردند. مهارت های موسیقائی و آوازه خوانی از ارزش خاصی برخوردار بود. سرمایه گذاری در تعلیم و آموزش بازده داشت. به رغم عرضه فراوان بردگان، آن عده که همچون «جواهرات سیاه و سفید» می درخشیدند، قیمت های افسانه ای داشتند.[۱۰]

با اینکه در وهله نخست مردان نخبه و تا حد کمتر مردان طبقات متوسط بودند که توانایی خرید بردگان برای استفاده شخصی را داشتند، تجارت در حال رشد برده همگان را به خود مشغول کرده بود. آنهایی که به این شغل مشغول بودند عبارتَ بودند از کسانی که برده ها را به چنگ می آوردند، آنهایی که حمل می کردند، تعلیم می دادند، و بردگان را می فروختند یا به عنوان سرمایه برای بعد می خریدند. در جامعه همه حتی آنهایی که مستقیماً با تجارت برده سر و کار نداشتند، می دانستند که تا چه حد خرید و فروش زنان برای تمتع جنسی عادی است. برای همگی آنها که از عادی بودن این معامله آگاه بودند، و نیز برای مردان نخبه به ویژه از آنرو که به طور خصوصی و مستقیم آن را تجربه می کردند، زن به معنای عینی و عملی «برده، و شیئ قابل خرید و فروش برایِ تمتع جنسی» محسوب می شد. نزد همگان و خاصه مردان نخبه میان کنیزان، یعنی زنانی که صرفاً برای تمتع جنسی مصرف داشتند و اشیاء تفاوتی نبود.[۱۱] یکی از متونی که به این می پردازد که چطور مرد جوانی برای خرید «کنیز و دیگر اشیاء» به بازار می رود، بر یکسان بودن زن و شیء تأکید می کند. در داستان شاهزاده عدود الدوله نحوه رفتار مردان نخبه با زنان صیغه ای در مقام اموالی که به لحاظ عملی تفاوتی با اشیاء ندارند، به طور کامل حکایت شده است. او از کنیزی دلزده می شود و از رسیدگی به امور دولتی باز می ماند. آزرده خاطر از این ضعف خود تصمیم می گیرد که همچون اسباب بازی مزاحمی از شر این کنیز خلاص شود و لذا او را خفه می کند.[۱۲]

تعجبی ندارد که ادبیات مردان نخبه در این عصر آشکارا وحشت و دلهره ای را به تصویر می کشد که از اندیشه به سرنوشت محتمل دختران و زنان خویشاوندان شان به آن دچار می شدند. یکی در

مرگ دختر جوانش برای دیگری نوشته است که مرگ برایش بهترین سرنوشت بود: « ما در عصری به سر می بریم... که برای دختران گور بهترین داماد است.»[۱۳] در اشعاری که برای حسن بن فرات در مرگ دخترش سروده شده آمده است:

تسلیت به ابو الحسن
در زمانه شوربختی و فاجعه
خداوند پاداش صابرین را دو چندان می کند
صبر در تیره روزی
مَثَل شکر گزاری در نعمت است
بی تردید خداوند برکت می دهد
به آنانی که بر پسران
و مرگ دختران خود صبور اند

دیگری نوشته است که ترس از سرنوشت دخترش و مرگ پیش رس او، سیل اشک را بر او مستولی کرده است.[۱۴] اینها دلایل روشنی از مخاطراتی است که زنان حتی در طبقات بالا– از زنان طبقات پایین سخنی نمی گوییم– در این جامعه با آن روبرو بودند. این یافته ها به روشنی حکایت از این دارد که خویشاوندان مرد این زنان تحقیر و تخفیفی را که زندگی این زنان را در بر گرفته بود، نظاره می کردند، ولی برای حمایت از آنها کاملاً احساس ناتوانی می کردند.

در مجموع، رواج یافتن و عادی شدن فروش زنان برای تمتع جنسی می بایست موجب زوال ایده انسان بودن زن در این جامعه نزد همه کس اعم از مرد و زن، و در همه سطوح طبقاتی شده باشد.[۱۵] شعائر نخبگان و واقعیت های اجتماعی، و پیامدهای آنها برای مفهوم «زن» و تعریف آن که ایدئولوژی آن روزگار را شکل می داد، همچنین تعیین می کرد که متون صدر اسلام چگونه خوانده و تفسیر شوند و چگونه اصول جامع آنها به قانون بدل شود. تعامل میان دو جنس در طبقات مسلط عمدتاً به دسترس پذیر بودن و تحصیل آسان زنان در مقام بردگان و اشیاء منوط بود و با آن تعریف می شد، و ویژگی متمایز جامعه را تشکیل می داد. این ویژگی تفاوتی عمیق و شاید غیر قابل قیاس را میان این جامعه با عربستان صدر اسلام یا جوامع معاصر آن عمدتاً در خاورمیانه مسیحی به وجود آورد.

گرچه در آمیختگی مفاهیم «شیء»، «برده»، و «زن»، ترکیب ویژه و منحصر به فرد شیء شدگی و تحقیر زن را در سطح تجربی در اخلاق آن روزگار به وجود آورد، دیگر انواع و مظاهر زن ستیزی نیز بخش دیگری از سنت های خاورمیانه را (که در فصل ۲ توصیف شد) تشکیل می دادند که اسلام آنها را به ارث برده و نهایتاً به طور یکدست و غیر قابل تشخیص به بخشی از میراث تمدن اسلامی تبدیل شدند. با فتوحات، نو مسلمانان از مذاهب دیگر، و به ویژه مسیحیت، آیین یهود و زرتشتی گری اسلام آورده بودند. طبیعتاً آنها اسلام را بر حسب ذهنیاتی که با خود از آن میراث

آورده بودند، قرائت می کردند.

تأثیر سنت های آیینی نو مسلمانان و بازماندگان آنها بر سنت اسلامی عمدتاً نا آگاهانه و غیر قابل ردیابی بوده است. شباهت های موجود میان آداب و رسوم پیشین و سنت های اسلامی گواه این واقعیت است که اسلام این سنت ها را جذب کرده است. برای مثال سنت شب زنده داری و نیایش های رابعه عدویه (متوفی به سال ۸۰۱ میلادی) از عرفان مسیحی در منطقه عراق برخاسته است.[۱۶] ظاهراً حتی زمانبندی ها و آداب نماز مسلمانان که تا پس از فتوحات نهایی نشده بود، احتمالاً ویژگی هایی را از آیین زرتشتی بر گرفته است. مدارک دیگری هم از خاستگاه هایی حکایت دارد که از طریق آنها میراث دیگر سنت ها به تمدن اسلامی وارد شد. این مدارک بر سهم مشخص اسلام آوردگان و اخلاف آنها در شکل گیری ذهنیت ها و رویه هایی که جذب اسلام شدند، دلالت دارد. از جمله حسن بصری (متوفی به ۷۲۸) نخستین مسلمان صوفی برجسته فرزند پدر و مادری مسیحی و ایرانی بود که به دست مسلمانان اسیر شدند. هارون بن موسی هم که از یهودیت به اسلام گروید، نخستین کسی بود که گونه های مختلف تلاوت شفاهی قرآن را مکتوب کرد. عقاید و تعصبات درباره زنان نیز از جمله مواردی بود که دست به دست می شد. برای مثال متن قرآن در مورد آفرینش اینطور تفسیر شد که حوا از دنده آدم به وجود آمده است. البته ردیابی خاستگاه این یا آن ایده زن ستیز در اسلام کاری ملال آور و گسترده است.[۱۷]

نهادهای اسلامی بر تعصبات گوناگون بر ضد زنان و آداب و رسومی که زنان را تحقیر می کرد و بخشی از یک یا چند سنت بومی منطقه پیش از اسلام بود، مهر تأئید زدند. در مناطق شهرنشین خاورمیانه که نگرش ها و رویه های زن ستیز پیشتر در جواز تعدد زوجات، کنیزداری، و طلاق آسان زنان مشهود بود، زمینه برای اینکه اسلام به گونه ای تفسیر شود که در راستای تأیید و تقدس این نگرش های کاملاً منفی و تحقیر آمیز نسبت به زنان قرار گیرد، وجود داشت. در نتیجه در رویه مسلمانان برخی سوء استفاده ها از زنان صورت شرعی و قانونی پیدا کرد؛ اما مسیحیت، دیگر آیین اصلی خاورمیانه در آن روزگار از این رویه ها بری بود.

اعتباری که جامعه عباسی برای آموزه های مردسالار در مقابل آموزه های اخلاقی اسلام در موضوعات مربوط به مناسبات میان دو جنس قائل است، پیامد تفاسیری است که بازتابی از شعائر و نگرش های جامعه بودند. این واقعیت که برخی همچون خوارج می توانستند همان وقایع را به نحوی «قرائت کنند» که حاصل آن جواز صیغه یا ازدواج با دختران نه ساله نباشد، اما اسلام جریان غالب آنها را در راستای جواز هر دوی این رویه ها می فهمید، مؤید نقش اصلی تفسیر است. با این همه اسلام به نحو انکارناپذیر و قابل توجیه با این قرائت زن ستیز سازگار بود.

ایدئولوژی جنسیت در جامعه عباسی که در شعائر نخبگان مسلط و در متون غالب سیاسی و مذهبی منعکس می شد، الزاماً رضایت همه را به دنبال نداشت. برخی فرقه ها، همچون خوارج عناصر

ایدئولوژی مسلط و اخلاقیات سیاسی و اجتماعی اش را منکر شدند.[۱۸] صوفیه و قرامطه نیز مخالف بودند. از این موارد در ادامه بحث خواهند شد.

مسأله تفسیر

برخی از فِرَق ناراضی معتقد بودند که آموزه های اخلاقی اسلام بنیاد پیام وحی را تشکیل می دهد و رویه های پیامبر و قواعدی را که او بنا گذاشت، بیشِ از هر چیز مرتبط با بافت اجتماعی می دانند؛ نه آنکه همچون اسلام متعارف معتقد باشند که الزاماً بر جوامع مسلمان در همه زمانها و مکانها واجب اند. در مقابل، اسلام متعارف با تبدیل درک آن از اسلام به قوانین، اولویت را به رویه ها و احکام ظاهری داد و در قانونگذاری به آموزه های اخلاقی وحی و به ویژه تأکید آن بر برابری معنوی زن و مرد و دستورات آن در مورد رفتار منصفانه با زنان توجه اندکی مبذول داشت. در نتیجه، در قانونی که در دوره عباسی ایجاد شد، از تأکید مذهب بر برابری و عدالت برابر برای زنان نشانی بر جای نماند. در واقع در جامعه عباسی که آداب و رسوم آن در قسمت قبل مورد بررسی قرار گرفت، پیام اخلاقی اسلام به دشواری مورد توجه قرار می گرفت. چنانچه آن ندای اخلاقی شنیده می شد، شاید تعصب مرد سالار قوانین را به نحو قابل توجهی متعادل می کرد و ما امروزه قوانین انسانی تر و مساوات طلبانه تری در رابطه با زنان می داشتیم.

احکام قرآن بیشتر از گزاره های کلی و عمومی با ماهیت اخلاقی تشکیل شده است تا صورت بندی های قانونی مشخص. همانطور که محققان اشاره کرده اند، قرآن به منزله یک سند قانونی مسائل زیادی را طرح می کند، اما به هیچ رو دستور قانونی ساده و سرراستی را پیش رو نمی گذارد.[۱۹] بر عکس، تفسیر فقها و اعتباری که آنها به صورت دلبخواهانه برای برخی بیانات پیچیده قرآنی قائل شده اند، محتوای خاص قوانین منبعث از قرآن را تعیین کرد. مورخان فقهی برای نشان دادن پیچیدگی و ابهام ذاتی متن قرآن و نقش تعیین کننده تفسیر، به ارجاعات قرآنی به تعدد زوجات اشاره می کنند. قرآن داشتن حد اکثر چهار زن را مجاز دانسته است، اما همزمان شوهر را ملزم به رفتار برابر با همسران خود کرده و در صورت عدم استطاعت در رفتار عادلانه، او را از ازدواج مکرر بازداشته است. چنانچه الزِام اخلاقی در رفتار عادلانه با همسران به موضوع قانونگذاری تبدیل شود، پایه فقهی ازدواج عمیقاً متفاوت خواهد بود با زمانی که این الزام به وجدان فردی مردان احاله شود.[۲۰]

قوانین اسلامی در طول قرن ها و طی فرایندهای گوناگون شکل گرفتند. پیامبر برای جامعه خود در حکم داور و مفسر پیام وحی بود. پس از فوت او مسئولیت تفسیر احکام قرآن و ترجمه تفاسیر به تصمیمات عملی به خلفا منتقل شد. دشواری تفسیر و تبدیل ایده های اخلاقی به قوانین مقارن شد با تسخیر سریع قلمروهای بیگانه توسط اعراب. با تأسیس پایتخت امپراتوری اموی (۷۵۰–۶۶۱) در دمشق، حکام عرب ساز و کارهای اجرایی دولتمردان بیزانس را که بر آنها غلبه کرده بودند،

پذیرفتند. این امر ورود مفاهیم بیگانه به سازو کارهای ناپخته و جنینی قوانین اسلامی را تسهیل کرد. حکومت ها قضاتی را منصوب کردند که نقش قاضی و مجری راَ از همان آغاز با یکدیگر در آمیختند و در صدد بر آمدند قوانین محلی را که در قلمروهای مختلف، متفاوت بود، با فهم خود از قرآن تطبیق دهند. اختلافات منطقه ای به زودی ظاهر شد. برای مثال در مدینه یک زن نمی توانست به اتکا به رضایت خودش ازدواج کند، بلکه قیم او می بایست این کار را انجام دهد، در حالی که در کوفه قانون به او اجازه ازدواج بر اساس تصمیم خودش را به او می داد.[۲۱] تفاوت هایی در تفسیر احکام قرآن نیز به وجود آمد. در یک مورد یک قاضی حکم می کرد که دستور قرآن در «پرداخت سهم عادلانه» به همسران مطلّقه بُعد حقوقی دارد و این پرداخت اجباری است، درحالی که قاضی دیگری در مورد مشابه حکم می کرد که دستور قرآن وجدانی است و الزام قانونی ندارد.[۲۲]

در دوران بنی امیه قوانین محلی اصلاح و مطابق با قوانین قرآنی تنظیم شد و سپس « مجموعه ای از احکام اجرایی برایش وضع شد که عناصری از نظام های بیگانه در آن راه یافته بود.»[۲۳] شکل گیری این مجموعه از احکام فقهی و اجرایی، اتفاقی بود و از مصالح و منابع ناهمگونی استفاده می کرد که عناصر قرآنی در آن عمدتاً ناپیدا بودند.

علمای دینی با ملاک های رفتاری که خود را معرف اخلاق اسلامی می دانست، به مخالفت برخاستند. آنها در دهه های پایانی عصر اموی گروه های اخوت را تشکیل دادند و به انتقاد از قوانین حاکم پرداختند. همچنین نخستین مکاتب فقهی را نیز به وجود آوردند. وقتی عباسیان در سال ۷۵۰ میلادی بر ضد امویان قدرت را در دست گرفتند، این مکاتب در کَنَف حمایت دولت جدید به سرعت شکوفا شدند. با حمایت مالی دولت و انتصاب علما به عنوان قاضی و مشاور حکومت آموزه های فقهی پیشنهادی آنها به رویه محاکم تبدیل شد.[۲۴]

فرایند بازنگری در رویه های فقهی به تدریج در پرتو اصولی که علما معتقد بودند در قرآن محفوظ است، آغاز شد.کم کم بدنه آموزه های اسلامی که ریشه در استنباط شخصی علما داشت، شکل گرفت و با گذشت زمان اعتبار پیدا کرد. فرایند تکوین و شکل گیری آموزه ها و نظام های فقهی تا قرن نهم میلادی ادامه داشت. متغیرهای منطقه ای نیز در اتخاذ تصمیم در مناطق گوناگون دخالت می کردند. برای مثال، در مکتب کوفه که در محیطی شکل گرفت که تحت سیطره ذهنیت طبقاتی ساسانی قرار داشت، آموزه ای شکل گرفت که مرد را ملزم می کرد تا با زنی ازدواج کند که از لحاظ شأن اجتماعی خانوادگی همتراز او باشد.[۲۵] این موضوع در هیچیک از مکاتب فقهی که در مدینه شکل گرفت، نیامده است. در قرن دهم، بدنه اندیشه و رویه فقهی اهل تسنن در چهار مکتب فقهی به شکل نهایی در آمد. هر یک از این چهار مکتب تا حدی معرف خاستگاه های منطقه ای متفاوت این مکاتب هستند و به نام بنیانگذاران فقهی آنها نامیده شدند. این مکاتب عبارتند از: حنفی، شافعی، حنبلی، و مالکی. اندیشه فقهی و قانونی که در نوشته های این چهار مکتب متجسم

شده، تا حدی به دلیل کاربست اصل فقهی اجتماع بوده است؛ یعنی پذیرش عمومی که مطابق آن توافق یکپارچه فقهای صاحب صلاحیت در یک مورد مشخص، مرجعیت را الزام آور و مطلق می کند. حصول توافقی از این دست آن را خطاناپذیر می کند و مقابله با آن کفر محسوب می شود. اگرچه ملغی کردن اجماع گذشته یا اجماع جدید به طور نظری محتمل است، به دلیل اقتداری که در قوانین موجود دارد، بسیار نامحتمل است. بحث بیشتر نه تنها در مورد اجماع، بلکه در مورد موضوعاتی که فقها بر سر آن اختلاف دارند، قدغن شده است. امروزه اهل تسنن در مناطق مختلف خاورمیانه کم و بیش به طور انحصاری از یکی از این مکاتب چهارگانه تبعیت می کنند.[۲۶]

در اوایل قرن دهم فقه اسلامی به شکل صوری، آرای فقهی از پیش صورت بندی شده را به عنوان آرای نهایی پذیرفت. بنابراین وظیفه فقیه عبارت بود از تقلید از پیشینیان؛ و نه ابداع یک آموزه جدید. در واقع قوانینی که در طی قرون اولیه اسلامی شکل گرفتند، در مقام بیان تام و تمام و لغزش ناپذیر قانون الهی مشروعیت یافتند. با اینکه به گفته محقق فقهی نوئل. جی. کولسون « بخش بزرگی از این قوانین از رویه های جاری و استنباط علما نشأت گرفته بود... و [تکوین] نظریه کلاسیک به معنای نهایی شدن فرایند تکوینی بود که دو قرن به طول انجامید»، اسلام سنتی به این باور رسید که قوانین بیان شده در این ادبیات از همان ابتدا کاربرد داشته است. کولسون می نویسد، « اسلام متعارف شکلگیری این قوانین را فرایند تلاش محققانه ای تلقی می کند که کاملاً از تأثیرات تاریخی و جامعه شناختی به دور بوده است.»[۲۷] پیامد این طرز تلقی این است که دیدگاه اجتماعی، فهم ماهیت عدالت، و عقاید در مورد مناسبات صحیح میان زن و مرد چنان مقدس شد که انگار معرف بیان نهایی و لغزش ناپذیر دیدگاه اسلامی در باره عدالت است. این عقاید از آن زمان تا کنون متصلب شده و به صورت سنگواره در آمده است.

اگر بدنه اندیشه فقهی به طور کلی معرف بیان صحیح و خطاناپذیر از اشکال قانونی صورت بندی های اخلاقی قرآن باشد، در آن صورت می شود گفت که مکاتب فقهی گوناگون اساساً با یکدیگر در توافق اند و تفاوت های آنها تنها در جزئیات بی اهمیت است. اما برخی از این جزئیات «بی اهمیت» تفسیری وقتی به صورت قانون در آمدند، پیامدهای بسیار متفاوتی را برای زنان ایجاد می کنند. برای مثال، در حالی که همه مکاتب فقهی در این توافق دارند که مرد می تواند به طور یکجانبه و فراتر از قانون ازدواج را فسخ کند، فقه مالکی از سه مکتب دیگر متفاوت است و معتقد به حق زن در کسب طلاق قانونی است. فقه مالکی به زن اجازه می دهد که بر اساس دلایلی جدا از ناتوانی جنسی که فقه حنفی به آن معتقد است، همچون غیبت، ترک انفاق، خشونت، و ابتلا به امراض مزمن و غیر قابل علاج که به زیان زن است، زن تقاضای طلاق کند. روشن است که این تفاوت ها برای زنان اساسی است. بر همین منوال، فقه حنفی از سه مکتب فقهی دیگر در تلقی از عقد ازدواج و شروط ضمن عقد از جمله این شرط که مرد حق نداشته باشد زن دیگری بگیرد، تفاوت ریشه ای دارد. سه مکتب دیگر مرد را محق می دانند که به طور یکجانبه زن را طلاق دهد و حق مرد در ازدواج با چهار زن را ذاتی ازدواج می دانند و لذا اینها را عناصری می دانند که در

شروط خاص ضمن عقد قابل تغییر نیستند. اما فقه حنفی معتقد است که آیه قرآن در مورد تعدد زوجات از روی مسامحه است نه از روی اجبار و لذا در تضاد با ازدواجی قرار ندارد که در آن شرط بر این باشد که مرد تنها یک زن داشته باشد. از این رو فقه حنفی توافق ضمن عقد زوجین را در این مورد و موارد دیگر معتبر و مجری می داند.[۲۸]

این تفاوت ها روشنگر آن است که احکام ازدواج در قرآن به روی تفاسیر کاملاً متفاوت باز است؛ حتی اگر تفسیر از سوی افرادی صورت گیرد که از ذهنیت ها و جهان بینی ها، و دیدگاه های مشترک در مورد طبیعت و معنای جنسیت که مختص جامعه اسلامی در دوره عباسی بود، برخوردار باشند. این که گروهی از فقهای مرد به رغم مردسالاری و زن ستیزی غیر قابل بحث آن عصر توانستند قرآن را به نحوی تفسیر کنند که انگار غرض آن بوده که زنان بتوانند مردان را به تک همسری مقید کنند و در موقعیت های سرکوب گرانه مختلف از حق طلاق برخوردار شوند، خود حقیقت مهمی است. این موضوع حاکی از آن است که اگر تفسیری از قرآن در جامعه ای با مردسالاری و زن ستیزی کمتر صورت می گرفت که گوش شنوای بیشتری برای ندای اخلاقی قرآن می داشت، ممکن بود- شاید هم روزی ممکن شود- به شکل گیری قوانینی منجر شود که با زنان عادلانه رفتار کند. برای مثال اگر اکثریت فقها در مورد دو آموزه متضادی[۲۹] که ذکر آنها رفت، اجماع شده اند و از همین جهت این دو آموزه توانستند بنیان رویه فقهی عام را در کشورهای اسلامی ایجاد کنند، پس اگر با یکدیگر ادغام شوند، می توانند وضعیت زنان را در ازدواج از ریشه تغییر دهند.

اینها تنها مواردی نیستند که فقها مفروضات مردسالار جامعه خود را در تفسیر آنها دخالت داده و از فرائض اخلاقی قرآن غفلت کرده اند. همچنانکه دو محقق فقهی دوره مدرن خاطر نشان می کنند:

> گام مهمی که در فرایند تکوین فقهی در طول بیش از دو قرن برداشته شد، قرآن را از صورت بندی های کلاسیک فقه اسلامی متمایز می کند... مختصری از قواعد قرآنی به طور طبیعی رعایت شدند، اما جدای از این، گرایش غالب بر تفسیر احکام قرآنی در پرتو معیارهای رایج بود... به ویژه قواعد اخلاقی عام قرآن ندرتاً به قواعد اجرایی قانونی راه یافتند، بلکه صرفاً اموری وجدانی به حساب آمدند. لذا برای مثال لازم نبود شوهر دلیل معقول یا درستی برای اِعمال قدرت خود در استنکاف از زن خود ارائه کند. همچنین در حالی که قرآن در تعدد زوجات بر رفتار بی طرفانه با زنان تکیه داشت، فقه اسلامی کلاسیک این الزام را به محدودیت قانونی شوهر در داشتن چهار زن تبدیل نکرد. حاصل آنکه فرائض قرآنی در ارتباط با موقعیت و جایگاه زنان در خانواده از بین رفت و غالباً ناپدید شد.[۳۰]

قواعدی که فقها در مورد حقوق زنان در موضوعات جنسی پدید آوردند و بر اساس آن زنان از

حق ارضای جنسی در ازدواج، جلوگیری از بارداری، و سقط جنین برخوردار بودند– بسیم مسلم در کتاب مهمش با عنوان جنسیت و جامعه در اسلام قرون میانه آنها را مطرح کرده– از این جهت جالب اند که بر خلاف احکام ازدواج، احکام جلوگیری از بارداری و سقط جنین به طور قابل ملاحظه ای لیبرال هستند و به زنان اجازه می دهند تا از بارداری جلوگیری یا سقط جنین کنند و لذا می توان آنها را به نحو بارزی خالی از تعصبات مردسالار تلقی کرد. البته با اینکه این احکام به زنان اجازه می داد از بارداری جلوگیری کنند یا سقط جنین کنند، اما اگر زمینه وسیعتری را در نظر بگیریم که این احکام بخشی از آن بودند، آن وقت خواهیم دید این احکام نیز در هماهنگی کامل با دیدگاه مردسالار قرار می گیرند. نظام فقهی ای که تعدد زوجات و صیغه را مجاز می دانست، بر اساس قواعد روشن قرآنی مرد را نیز به لحاظ اقتصادی مسئول اولاد تلقی می کرد. چنانچه کنیزی صاحب فرزند می شد، دیگر نمی شد او را فروخت و او پس از مرگ مرد قانوناً آزاد می شد و فرزندش نیز در کنار دیگر فرزندان آن مرد وارث قانونی محسوب می شد. با توجه به این نظام روشن است که از نظر اقتصادی نفع مرد در این بود که زنان صاحب فرزند زیاد نشوند و به ویژه کنیزان اصلاً فرزندی به دنیا نیاورند. زنی که صاحب فرزند نمی شد، مشکل زیادی به وجود نمی آورد و مرد این امکان را داشت که او را طلاق دهد و زن یا کنیزی دیگر بگیرد.[۳۱]

جالب است که این احکام، خدمات جنسی و غیر جنسی را وظیفه زن دانسته اند، اما نه بچه دار شدن را، و لذا بر توانایی زاد و ولدی زنان تأکید ویژه ای ندارند. این دیدگاه در تقابل با فرهنگ افواهی در گذشته و حال که بر دومی تأکید دارد، قرار می گیرد. به لحاظ اقتصادی نفع زنان در زادن فرزند بود. زنان برده با به دنیا آوردن فرزند آزادی خود را به دست می آوردند و زنان قانونی با به دنیا آوردن فرزند، مرد را به لحاظ احساسی و مالی مقید می کردند و میل و توانایی او را به داشتن زنان دیگر کاهش می دادند. بنابراین از جهت استدلالی، فرهنگ افواهی نفع زنان را در نظر می گرفت، در حالی که احکام فقهی منافع مردان را به زبان می آورد.

واضح است که ایدئولوژی ای همانند آنچه در احکام اسلامی بیان شده و بر کارکردهای جنسی زن تأکید می کند، همانقدر بر پایه زیست شناختی متکی است که آنکه بر توانایی های تناسلی او تأکید می کند. نکته قابل توجه این است که اسلام کلاسیک که در آرای فقهی به زبان آمده، در تعیین وظائف زن، خدمات جنسی به شوهر را مقدم بر زاد و ولد و مادری می داند.

مسألِه تفسیر و تعصبات و ذهنیت هایی که در یک عصر بر قرائت و شکل گیری متن تحمیل شده صرفاً متون فقهی اسلامی را در بر نمی گیرد، بلکه به همه متون کلیدی اسلامی تعمیم می یابد. در رابطه با متون کلیدی که در معماری اسلام رسمی نقشی کلیدی دارند، تفسیر، نقشی مهم اما پنهان را بر عهده دارد. تفسیر، بخش مهمی از هرنوع قرائت از متن یا کتابت یک متن است. در اسلام متعارف متن قرآن معرف واژگان وحی قرآنی است؛ آنگونه که پیامبر تلاوت می کرد. اسلام متعارفَ معتقد است که قرآن کاملاً در شکل افواهی از همان آغاز محافظت شده و در زمان پیامبر یا مدت

کوتاهی پس از آن برای نخستین بار توسط صحابه جمع آوری شده و به صورت مکتوب در آمده است. روایت متعارف این است که متن مکتوب قرآن پس از فوت پیامبر و در دوران ابوبکر، خلیفه اول، شکل گرفته و نسخه معتبر آن در زمان عثمان، خلیفه سوم، جمع آوری شده است. بحث میان سوری ها و عراقی ها بر سر نحوه صحیح تلاوت قرآن به جمع آوری یک نسخه معتبر انجامید. عثمان نسخه حفصه را گرفت و چهار نفر از مکیان معروف را تعیین کرد تا بر اساس لهجه قریش نسخه ای را تهیه کنند. سپس او این نسخه ها را به مراکز مهم فرستاد و دستور داد تا مابقی نسخه ها نابود شوند. این روند در همه جا مگر در کوفه انجام شد. کوفیان برای مدتی از نابود کردن نسخه های قرآن سرباز زدند، اما نهایتاً قرآن عثمانی به تنها نسخه مجاز و متن صداگذاری شده نهایی بدل شد. نسخه کاملاً اِعراب گذاری شده قرآن در قرن دهم ایجاد شد.[۳۲]

برخی از قرآن شناسان براین نظرند که قرآن ممکن است به لهجه قریش نباشد.[۳۳] به علاوه عوامل دیگر حاکی از این است که فرایندی که در طی آن تلاوت پیامبر از متن شفاهی به کتبی در آمده، آنقدرها که روایات متعارف می گویند، خالی از فراز و نشیب نبوده است. همانطور که خود این روایت ها معتقدند، در زمان جمع آوری نسخه معتبر نسخه های متعددی در گردش بودند، از جمله نسخه ای که بعداً تنها نسخه مجاز شناخته شد و چنان با نسخه کوفی قرآن تفاوت داشت که کوفیان در ابتدا آن را به عنوان نسخه معتبر نمی پذیرفتند. مکتوب کردن متن در آن زمان و مکان نیز دشواری هایی را به همراه داشت و به عدم اطمینان در قرائت ها می افزود. نه تنها مواد خامی همچون استخوان کتف حیوانات که در زمان حیات پیامبر برای کتابت آیات قرآنی از آن استفاده می شد،کم بود، بلکه حروف عربی که در این زمان مورد استفاده قرار می گرفتند نیز کامل نبودند. همچنین برای مثال علائم سجاوندی وجود نداشت و لذا در این مواقع دو یا چندین قرائت ممکن می شد. تصمیم در این مورد که کدام قرائت بر اساس یادداشت ها و حافظه های شفاهی که حتی جریان متعارف نیز تنوع آن را می پذیرد، صحیح است، خود یک کار تفسیری بود. بر اساس روایات متعارف این فرایند دستکم تا پانزده سال پس از فوت پیامبر و فتوحات بسیار ادامه داشت. به همین ترتیب، با توجه به اینکه متن تنها دارای علائم سکون بود، تصمیم در این مورد که کدام اِعراب گذاری و کدام معنا جایز است، نیز تفسیربردار بود و به طور قطع دخل و تصرف معنایی را نیز در پی داشت. همانطور که در تحقیقی که به تازگی در مورد قانون ارث اسلامی به چاپ رسیده، آمده است، در تصمیم در مورد قرائت های گوناگون و نهایی کردن یکی از دو قرائتی متضاد به عنوان قرائت معتبر، متألهین و فقهای آن روزگار معانی آیات را با تکیه بر آرائی که در محیط پیرامون خود آنها شایع بود، استنباط می کردند که ممکن بود عمیقاً با معانی ای که مسلمانان در محیط صدر اسلام از همان تعابیر استنباط می کردند، متفاوت باشد.[۳۴]

اما آموزه های رسمی اسلامی در مورد نقش تفسیر در حفظ و ثبت قرآن سکوت کرده اند. این باور که متن امروزی قرآن دقیقاً همان چیزی است که پیامبر آن را تلاوت می کرد، خود اعتقادی متعلق به جریان غالب است. به همین ترتیب زیر سؤال بردن این عقیده که احکام اسلامیِ تقدیس شده

تنها تفسیر قانونی ممکن از دیدگاه اسلامی باشند، به شدت ممنوع است. بیان این مطلب که متن های کلیدی از رهگذر تفاسیر شکل گرفته اند، دقیقاً همان چیزی است که جریان متعارف بیشترین تلاش را برای پنهان نگه داشتن و محو آن از خود آگاه مسلمانان انجام می دهد. این موضوع قابل فهم است، زیرا اقتدار و قدرت مذهب رسمی که در دوره عباسی منافع و عوایدش نصیب کسانی می شد که با نخبگان حاکم و دولت پیوند های نزدیک داشتند، در گرو آن بود که این گروه مدعی مالکیت انحصاری حقیقت شده و اعلام کند که عقیده اش در مورد اسلام مطلق است و سایر تفاسیر کفرآمیز اند.

اما از همان آغاز تفاسیر گوناگون دیگری از دیدگاه اسلامی شکل گرفت و قرائت خود را در ضدیت با جریان رسمی مطرح کرد، حتی وقتی جریان رسمی توانست تسلط پیدا کند و دیدگاه های جایگزین را کفر آمیز قلمداد کند. در میان دیدگاه هایی که تفاسیر از بنیان متفاوتی را مطرح می کردند، نهضت های صوفیه و قرامطه بودند که بسیاری از هوادارانشان از میان طبقات فرودست بودند. نهضت قرامطه و برخی از انواع تندروِ نهضت های صوفیه به خاطر کفر آمیز بودن تحت تعقیب و آزار قرار داشتند. تا اینکه قرامطه کاملاً ریشه کن شدند و جریان های تندرو صوفیه نیز از بین رفتند.

ظهور نهضت های مخالفِ سیاسی و دینی اغلب با فهم متفاوت از جنبه های اجتماعی اسلام از جمله موضوعات مستقیماً مرتبط با زنان همراه بوده است؛ همانطور که در خوارج متقدم چنین بود. دوری آنها از جریان متعارِف در طیف گسترده ای از موضوعات اعم از مذهبی، سیاسی، و اجتماعی، ریشه در قرائتی کاملاً متفاوت از اسلام داشت. تندروترین اشکال نهضت های صوفیه و قرامطه از تفسیر اسلام از جریان ارتدوکس متمایز می شدند؛ به ویژه در تأکید براینکه آموزه های اخلاقی، معنوی، و اجتماعی اسلام پیام اصلی آن است و رویه های پیامبر و قواعدی که او در عمل پیاده می کرد، باید به عنوان جنبه های موقتی اسلام در نظر گرفته شود که بیش از هر چیز به یک جامعه خاص و در یک مرحله و تاریخ خاص مربوط است. بنابراین در اینجا نیز مسأله بر سر اختلاف در تفسیر است، نه در معنای فهم های مختلف از لغات یا پاره های خاص، بلکه در معنایی ریشه ای تر، پیشامتنی، و فرامتنی. اختلاف بر سر این است که کردارها و گفتارهای پیامبر را چگونه باید فهمید و ربط تاریخی آنها چیست. آیا ظهور اسلام به معنای خاتمه و تثبیت مجموعه ای خاص از فرایض بود، یا آنکه اسلام آغاز حرکتی بود رو به سوی جامعه ای عادلانه تر و رئوف تر؟

در این متن به نهضت های صوفیه و قرامطه توجه خاصی شده است، زیرا هر دوی آنها با سیاست، مذهب و فرهنگ جامعه مسلط و نیز بنا به شواهد، دیدگاه های آن در مورد زنان به شدت مخالف بودند. صوفی گریِ نهضتی بود که در آن تقوا منشی، زهد، و رازوری دست بالا را داشتند. این نهضت که احتمالاً در عصر پیامبر ریشه دارد[۳۵]، مقبولیت پیدا کرد و به ویژه در سه تا چهار قرن نخست اسلامی، یعنی مصادف با زمانی که اسلام متعارف و برخوردار از حمایتِ دولت در حال

شکل گیری بود، به شکوفایی دست یافت. زاهدمنشی صوفیه بعد سیاسی داشت و نوعی نارضایتی و مخالفت منفعلانه نسبت به دولت و مذهب مستقر بود. مخالفت آن با جامعه و خلق و خوهای مسلط در ارزش هایی آشکار می شود که مبانی آن را تشکیل می دهند. زهد، انصراف از مادیات، به دست آوردن مالی که حاصل دسترنج فرد باشد و تنها کفاف نیازهای یک روز او را بدهد، و تأکید بر تجرد (هر چند نه به عنوان شرطی دائمی) دقیقاً در تقابل با مادی گری، استثمار کار دیگران، و روابط جنسی عنان گسیخته مردان و در آداب و رسوم و شیوه زندگی نخبگان قرار داشت. تأکید صوفیه بر معنای باطنی و معنوی قرآن و اخلاقیات باطنی نیز به همین ترتیب در تقابل با رهیافت ظاهر بینانه جریان غالب قرار می گرفت.

تصوف جنبه های متعددی دارد که قویاً حاکی از آن است که اخلاق صوفیه از منظر ترتیبات جنسیتی و نگاه به زنان نیز در تقابل با جامعه مسلط بوده است. هواداران این دیدگاه، از همان آغاز زنان را به عنوان یاوران این سنت و نیز رهبران معنوی برگزیده پذیرفتند. رابعه عدویه یکی از همین شخصیت هاست. داستان ها و افسانه های صوفیه عناصری را در خود گنجانده است که حاکی از درگیری آنها با ارزش های مسلط بر جامعه در مورد زنان و نفی آنهاست.

برای مثال گزارش های موجود پیرامون شخصیت رابعه تجسم عناصر بارز ضد فرهنگ زمانه با توجه به ایده های مرتبط با جنسیت است. در یکی از داستان های کوتاه صوفیه این عقیده جامعه مسلط که در رابطه زن و مرد ساز و کارهای زیست شناختی و رابطه جنسی تعیین کننده است، به وضوح نفی شده است. در این روایت از پیشوای بزرگ صوفیه حسن بصری نقل شده[۳۶]: « شبانروزی پیش رابعه بودم و سخن طریقت و حقیقت می گفتم، چنان که نه بر خاطر من گذشت که من مردَم و نه بر خاطر او گذشت که او زن است. آخر الأمر چون برخاستم خود را مفلسی دیدم و او را مخلصی.»[۳۷] این داستان علاوه بر نفی این عقیده که رابطه جنسی تعیین کننده تعامل میان زن و مرد است، این ارزش مسلط اجتماعی را نیز که معتقد به برتری مرد بر زن است، معکوس می کند؛ آنهم نه صرفاً از رهگذر معرفی یک مرد عادی؛ بلکه یکی از محترم ترین پیشوایان مرد صوفیه که خود را در قیاس با زنی با شایستگی های حقیقتاً بیشتر، «شکست خورده» می نامد.

روایت های مختصر دیگری هم رابعه را به جهت صراحت فکری و اعمال و نیز توانایی های معنوی اش جلوتر از همگنان مذکر او ترسیم کرده اند. در یکی از اینها روزی حسن بصری و همراهانش به رابعه برخوردند. حسن سجاده اش را روی آب انداخت و از رابعه خواست تا برود و با او سخن بگوید. رابعه با درک اینکه حسن می خواهد با توانایی های معنوی اش اطرافیان را تحت تأثیر قرار دهد، سجاده اش را به هوا انداخت و پرواز کرد و روی آن نشست و گفت: «ای حسن اینجا آی، تا از چشم خلق پوشیده باشی.» حسن ساکت شد، زیرا پرواز کردن فوق توانایی او بود. سپس رابعه گفت: «ای استاد! آنچه تو کردی، ماهی ای بکند، و آنچه من می کنم، مگسی بکند. کار از این هر دو بیرون است!»[۳۸]

در یکی دیگر از این داستان ها آمده است که وقتی رابعه قصد زیارت مکه را داشت، خانه کعبه از جا برخاست و به نزد رابعه آمد. اما او گفت « مرا رب البیت می باید. کعبه را چه کنم؟» در این بین یک صوفی بلندآوازه دیگر، ابراهیم ادهم، که سال های زیادی را در راه زیارت کعبه سپری کرده بود، در راه مواقع زیادی می ایستاد تا فریضه نماز را به جا آورد. با رسیدن به مکه و ندیدن خانه کعبه پنداشت اشتباهی می بیند تا آنکه ندایی به او گفت کعبه به استقبال زنی رفته است. وقتی رابعه و کعبه رسیدند، رابعه به ابراهیم که حسادت بر او چیره شده بود گفت در حال راز و نیاز به زیارت آمده است؛ نه همچون ابراهیم که برای زیارت کعبه صحراها را پشت سر گذاشته و برای نماز گذاردن ایستاده است.[۳۹] این داستان نه تنها پیش افتادن زنی را بر مردی به تصویر کشیده است، بلکه به نحوی ظریف ظاهرگرایی و آدابی گری آیین رسمی و محدودیت های آن را نشان داده است. اظهارات مشابهی هم در مورد صوفی دیگری به نام سفیان ثوری به رابعه نسبت داده شده است که در مورد او گفته است، سفیان « نیک مردی» بود اگر «روایت حدیث» نمی کرد.[۴۰]

شاید این روایت ها برخی از ویژگی های رابعه تاریخی را در بربگیرند، اما بی تردید بیشتر آنها افسانه است. برای مثال دیدار حسن بصری و رابعه از نظر زمانی بسیار نامحتمل است؛ چه رسد به اینکه با یکدیگر گفتگویی از آن نوعی که توصیف شد، داشته باشند. اما افسانه ای بودنِ این روایات بیش از آنکه از اعتبار مشایخ صوفیه بکاهد، بر آن می افزاید. زیرا این روایات صرفاً ضبط وقایع نیستند، بلکه ساختار روایی به نحو عامدانه طوری طراحی شده که بیانگر یک اندیشه باشد. یکی از اندیشه هایی که به طور مشخص در روایات بالا بیان شده است، آن است که زنان می توانند حتی از تواناترین مردان پیشی بگیرند و حتی در حیطه معنوی معلم مردان باشند و تعامل میان مرد و زن در قلمروهای فکری و معنوی مهم تر از مناسبات جنسی آنهاست. البته این به آن معنا نیست که همه مردان تصوف غیرجنسی بوده اند یا اینکه ادبیات صوفیه حاوی عناصر زن ستیزانه ای که در محیط اطرافش وجود داشته نیست. غرض در اینجا صرفاً این است که این ادبیات حاوی عناصری هم بوده است که زن ستیزی را نفی می کرد و از توصیف انسانها بر اساس زیست شناسی شان فراتر می رفت.[۴۱]

جزئیات دیگری که در افسانه های پیرامون رابعه وجود دارد، حاکی از آن است که سوای دلایل معنوی دلایل دیگری هم در روی آوردن زنان به تصوف وجود داشته است. برای مثال بر اساس داستان ها رابعه یا برده بوده یا خدمتکاری از خاستگاه بسیار پایین که اربابش شبی با دیدن انوار قدسی بر گرد سر و صورت او که تمامی خانه را روشن کرده بود، او را آزاد کرد. او مدتی را در بادیه ای ساکن شده و پس از بازگشت به نی نوازی و مطربی روی آورده بود. مارگارت اسمیت زندگی نامه نویس رابعه در قرن بیستم معتقد است که اسناد موجود «به روشنی گواه آن اند که این زن پس از آن، از این جهان و جاذبه هایش روگردان شده و حیات خود را وقف خدمت به خداوند کرده است.»[۴۲]

اسمیت بر دغدغه های معنوی رابعه تکیه می کند، اما پایگاه طبقاتی رابعه هم در خور توجه است زیرا کمتر اتفاق می افتاد که یک زن برده یا خدمتکار در موقعیتی قرار گیرد که از جاذبه های دنیوی صرف نظر کند. تصوف فرصت زندگی مستقل و خودمختار را برای زنان فراهم می آورد که در غیر اینصورت برای آنها به ویژه برای زنان طبقات پایین ناممکن بود. داستان هایی که در آنها رابعه درخواست های متعدد ازدواج از سوی صوفیان ستایشگر خود را رد می کند، نیز به همین ترتیب مؤید خواست او برای مستقل ماندن و توانایی اش برای آزاد ماندن از هر نوع اقتدار مردانه است. بدین ترتیب استقلال و زندگی فارغ از سلطه مردان، که برای زنان در جامعه مسلط به دست نیامدنی بود، به واسطه تصوف فراهم می شد. اشتغال معنوی، و تجرد که به عنوان هنجاری در میان زنان عارف رواج داشت، بی تردید هم فی نفسه مطلوب بود، و هم طریقی برای دستیابی به استقلال به حساب می آمد و زنان را قادر می ساخت تا در برابر حکم متعارف به ازدواج و زندگی در سایه اقتدار مردانه مقاومت کنند.[۴۳] البته این اظهارات به هیچ رو به معنای تخفیف تصوف رابعه و سایر زنان نیست، بلکه تنها ملاحظه آن به عنوان پاسخی پیچیده و همه جانبه به جامعه و شعائر آن است.

سهم عمده رابعه در مقام یک عارف، تأکید او بر محوریت عشق به خداوند در تجربه عرفانی است.[۴۴] مشهور است که او گفته عشق به خداوند جایی را برای عشق به دیگری حتی پیامبرش باقی نمی گذارد. در داستان مشهوری نقل شده که او روزی مشعل و کوزه ای را به دست گرفت و در خیابان های بصره به راه افتاد و اعلام کرد که می خواهد بهشت را به آتش بکشد و با آب آن کوزه، شعله های جهنم را خاموش کند تا این دو حجاب از پیش چشم مؤمنان برداشته شود و به خداوند به خاطر زیبایی خودش عشق بورزند؛ نه از ترس دوزخ و هوس بهشت.[۴۵]

در مورد دیدگاه های قرامطه در مورد زنان اطلاعات زیادی در دست نیست، اما به نظر می رسد آنها نیز به طور اساسی از تجویزهای اسلام متعارف در دعوی نسبت به مناسبات صحیح میان زن و مرد فاصله گرفته بودند. نوشته های قرامطه بر جای نمانده و لذا نمی توان آرای آنها را بر اساس گزارش های خودشان بررسی کرد. این نهضت که در طبقات فرودست پایگاه داشت، به مقابله نظامی با عباسیان پرداخت و توانست حتی برای مدت کوتاهی یک جمهوری مستقل ایجاد کند. اما نهایتاً سرکوب شد و نوشته های آنها نابود شد و از دست رفت. تقریباً همه اطلاعات مربوط به فعالیت های قرامطه و جامعه قرمطی به قلم تحلیلگران ناهمدلی نوشته شده که حامی عباسیان بودند.

همچون دیگر نهضت های مخالف، نهضت قرامطه در ضدیت با فسادی که در جامعه رواج داشت خود را معرف تحقق واقعی پیام اسلام می دانست. گزارش شده که قرامطه از روستاییان می خواستند تا هر چه دارند اعم از گاو و گوسفند و جواهرات و آذوقه به یک محوطه مرکزی بیاورند تا دیگر کسی چیزی نداشته باشد. سپس آن اقلام را بر اساس احتیاج، میان مردم از نو تقسیم

می کردند. «همه مردان با پشتکار و از سر همچشمی این کار را انجام می دادند تا به واسطه آنچه می آوردند شایسته رتبه بالا شوند. زنان آنچه را که از راه بافندگی حاصل کرده بودند، آوردند، و کودکان دستمزدی را که به خاطر رماندن پرندگان به دست آورده بودند.»[۴۶] در جمهوری تأسیس شده به دست قرامطه اموال مشترک توسط یک هیأت مرکزی اداره می شد که نیازهای همه را اعم از خانه و پوشاک و غذا تأمین می کرد.

برخی از نویسندگان معتقدند قرامطه زنان را نیز به اشتراک می گذاشتند. اما محققان امروزی معتقد اند این اظهارات معرف برداشت های سوء از رویه های آنهاست که با رویه های محیط آن نویسندگان در مورد زنان آشکارا تفاوت داشته است. شاهدی که در پشتیبانی از این اتهام به آنها اقامه شده، آن است که زنان قرمطی حجاب نداشتند و مرد و زن تک همسر بودند و با یکدیگر مراوده داشتند. ظاهراً این رویه و رویه های مشابه این نویسندگان را بر آن داشته که بگویند قرامطه «بی بند وبار» و «فاسد» بوده اند. البته خود این نویسندگان متعلق به جوامعی بودند که در آنها «پاکی» برای مرد به معنای داشتن رابطه جنسی با ده ها زن یا بیشتر بود.[۴۷]

حاصل اینکه اسلام در این عصر به شیوه ای تفسیر شد که غالباً معرف منافع و دیدگاه های طبقات گوناگون بود، و می توانست پیامدهای کاملاً متفاوتی داشته باشد؛ از جمله در مورد ترتیباتی که بر مناسبات میان زن و مرد حاکم بود. مخالفت ها و «الحاد» هایی که در جامعه وجود داشت بر خلاف آنچه تاریخ رسمی عموماً مدعی است، آنقدرها به نکات مبهم مذهبی برنمی گشت، بلکه به سامان اجتماعی و ارزش هایی مربوط بود که فرهنگ مسلط را احاطه کرده بود. یکپارچگی تفاسیر و وجود تفاوت های عموماً ناچیز که نشان می داد هنوز انواع دیگری از اسلام وجود دارد، به این معنا نبود که فهم یکپارچه ای از اسلام وجود دارد. بلکه به معنای غلبه دیدگاه مذهبی و سیاسی دولت عباسی در این مقطع تعیین کننده تاریخی بود.

در انتها جا دارد از یک شخصیت ویژه یاد شود؛ نه تنها به دلیل فهم او از اسلام در رابطه با زنان که در تضاد با فرهنگ رایج بود، بلکه به این دلیل که شاید او در میان محققان و فلاسفه مسلمان از نظر همدلی با زنان منحصر به فرد باشد: ابن عربی (۱۲۴۰–۱۱۶۵) که مسلماً مقام و درجه او از غزالی رفیع تر است، در مُرسیه در اسپانیا به دنیا آمد. او در جوانی نزد اساتید تصوف در سرزمین خود که دو تن از آنها زن بودند، آموزش دید: شمس ام الفقرا، و نونه فاطمه بنت مُثَنّی. ابن عربی در باره شمس گفته « او در مجاهدت ها و احوالات معنوی از اکابر بود» و از نونه فاطمه کراماتی را هم برشمرده است. ابن عربی زمانی آموختن را نزد او آغاز کرد که فاطمه نودساله بود. او به نونه فاطمه کمک کرد تا کلبه ای حصیری بسازد.[۴۸] ابن عربی دختری هم داشت که الهیات را به او آموخت و ظاهراً او می توانسته به پرسش های کلامی زمانی که تنها نُه سال داشته پاسخ گوید. او اشتیاقش را از دیدن دخترش پس از غیبت او به نحو تأثرانگیزی مکتوب کرده است.

ابن عربی چندین بار در زندگی اش به جرم الحاد مورد اذیت و آزار قرار گرفته است. دستکم یک

مورد از این «الحاد» که علما را خشمگین کرده بود، به اظهاراتش در باره یک زن باز می گردد. اشعار او با نام ترجمان الأشواق در باره زن جوانی است که او را در مکه ملاقات کرد. ابن عربی نوشته است نظام «زنی فرهیخته و مقید و برخوردار از تجربه زندگی معنوی و عرفانی بود»، و البته نه برای «جانهای حقیری... که مستعد بد اندیشی اند، باید در اینجا از زیبایی جسم و نیز زیبایی روح او بگویم.» خاطره «لطافت ذهن و ملاحت رفتار»، و «دوستی پایداری» که این زن به او عرضه کرد، الهامبخش اشعار ابن عربی بود که استعاره اصلی آن (همچون کار دانته در دو قرن بعد که بئاتریس محور آن است)، زن جوانی در قالب دنیوی سوفیا یعنی حکمت الهی است که روح عارف مشتاق اوست.[۴۹] اعتقاد به الوهیت در وجه زنانه برای فهم متعارف بسیار اهانت بار بود و خصومت هایی که این شعر برایش به بار آورد، او را واداشت تا شرحی بنویسد در این مورد که معنای آن اشعار کاملاً روحانی و استعاری بوده است. این پرسش که شعائر متفاوت اسپانیای عربی تا چه حد در شکلگیری نگرش متفاوت ابن عربی نسبت به زنان نقش داشته است، پرسشی است که طبیعتاً در اینجا مطرح می شود ولی هنوز پاسخی به آن داده نشده است.

تأکید ابن عربی بر بعد زنانه الوهیت و مکمل بودن دو جنس عنصر ثابتی در اندیشه اوست. او آدم را اینطور توصیف می کند که حوا را به عنوان نخستین زن از پهلوی خود به دنیا آورد و مریم را آدم دوم می نامد که عیسی را به دنیا آورد.[۵۰] ابن عربی مجدداً با استفاده از استعاره های آدم و حوا می نویسد خداوند از آدم «موجودی شبیه به خود خلق کرد و نامش را زن نهاد، و چون زن جلوه ای از خداست، مرد اشتیاق عمیقی به او حس می کند و در سوز وصال او است.» ابن عربی همچنین نفخ صور را که جزئی از ذات الوهی است، زنانه می داند.[۵۱] اگر چه او شخصیتی مناقشه برانگیز بود که در دوران زندگی اش دشمنی هایی متوجه او بود، قدرت فکری او که ادبیات اعجاب آورش شاهد آن است، باعث شد او به عنوان یک متفکر مهم مسلمان شناخته شود.

در مجموع می توان گفت مقطعی که در آن فقه اسلامی و تفسیر قرآن شکل گرفت و به شکلی در آمد که برای امروز ما هم معتبر شناخته می شود، برای زنان به طور چشمگیری نامیمون بود. میراث اموی و به ویژه عباسی در شکلگیری فقه اسلامی به نحوی که ضدیت با زنان در آن وزن بیشتری داشته باشد، نقش تعیین کننده ای داشت. با اینهمه حتی در این عصر مردسالار نیز همچنانکه برخی از آرای فقهی شاذ نشان می دهد، قرائتی از اسلام که نسبت به زنانَ منصف تر بود، وجود داشت. نهضت های صوفیه و قرامطه نیز نشان دادند که شیوه هایی برای خوانش زمانی و متنی اسلام وجود دارند که از فرهنگ غالب متمایز اند. این قرائت ها پیامدهای مهمی برای درک از زَن و ترتیبات اجتماعی مربوط به جنسیت داشتند.

پرواضح است که این یافته ها با بحث هایی که امروزه در جوامع مسلمان وجود دارد، مرتبط است. به ویژه با در نظر گرفتن روند تفسیر فقه اسلامی کلاسیک حتی به صورتی سفت و سخت تر از

گذشته، و صحه گذاشتن بر گفتار اسلامی متعارف در مورد زنان و جنسیت، که هم از سوی اجتماع و هم از سوی حکومت ها صورت می گیرد. اکنون که زنان به نحو بی سابقه و روزافزون در حال تبدیل شدن به بخشی از جامعه فکری در کشورهای اسلامی هستند، و حقوقی را، از جمله حق ورود به مسجد، که برای قرن ها از آنها سلب شده بود، مطالبه می کنند، شاید آن کشمکش های آغازین بر سر معنای اسلام، به شیوه های جدیدی مورد بررسی قرار گیرد و فرایند شکلگیری فقه اسلامی و گفتار اصلی آن به طور کامل زیر سؤال برود.

یادداشت ها

۱. Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid* (Chicago: University of Chicago Press, 1946; Midway Reprint, 1974), 8-9.

۲. Nabia Abbott, *Aishah, The Beloved of Mohammad* (Chicago: University of Chicago Press, 1942), 197; Henri Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet* (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1912), 53-54;

احمد امین، فجر الأسلام (قاهره: مکتبه النهضه المصریه، بی تا)، ۸۸:

Shorter Encyclopedia of Islam, ed. H.A.R.Gibb and J.H.Kramers (Leiden: E.J.Brill, 1974), s.v. “Hasan ibn Ali ibn Abi Talib.”

۳. Mchael G. Morony, Iraq after the Muslim Conquest (Princeton: Princeton University Press, 1984), esp. parts 2 and 3; hereafter cited in the text.

۴. Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 193.

۵. Abbott, *Two Queens of Baghdad*, 67.

۶. Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, 2d ed., rev. (London: macmillan, 1940), 342; Abbott, Two Queens of Baghdad, 138.

۷. Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London: Arrow Books, 1958), 109.

برای بحث بیشتر در مورد این ایده ها و برخی نمونه ها بنگرید به: واجده عبدالله العترقجی، المرأه فی ادب العصر العباسی (بغداد: دار الرشید للنشر، ۱۹۸۱)، ۴۴، ۳۷-۱۳۶.

۸. Abbott, *Two Queens of Baghdad*, 140,73,130-31.

هدیه دادن کنیز به شوهر در واقع رویه توصیه شده در آن روزگار بود. جاحظ ، ادیب آن دوره معتقد است: ”اگر کنیزی دارد که می داند مورد خوشایند شوهر قرار می گیرد و می تواند او را خوشحال کند، وظیفه زن این است که او را به شوهر هدیه دهد... اگر این کار را بکند، شایسته است که شاه او را بر دیگر زنان برتری بدهد و مقام او را بالاتر ببرد“ : کتاب التاج فی اخلاق الملوک، ویرایش فوزی عطاوی (بیروت: الشرکه اللبنانی للکتاب، بی تا)، ۱۵۰.

۹. العترقجی، المرأه فی ادب العصر العباسی، ۶۶.

۱۰. Abbott, *Two Queens of Baghdad*, 10.

۱۱. در قوانین این عصر کنیز به طور قانونی از برخی جهات شیئ و در موارد دیگر انسان حساب می آمد. بنگرید به:

Encyclopedia of Islam, new ed. (Leiden: E.J.Brill, 1960-), s.v. “Abd.”

۱۲. H.F. Amedroz and D.S. Margoliouth, eds. And trans., The Eclipse of the Abbasid Caliphate: Original Chronicles of the Fourth Islamic Century, 7 cols. (Oxford: Basil Balckwell, 1920-21), 3: 41 (Arabic Text).

اینکه این نقل قول در حکومت های مختلف بازگو شده، همانطور که جِی. سی. بارگِل خاطر نشان می کند، احتمالاً به این معنا نیست که حقیقت نداشته است، بلکه به معنای آن است که چندین بار اتفاق افتادهَ است.

"Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources," *in Society and the Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Lutfi-Sayyid Marsot (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979), 105.

۱۳. ابوبکر خوارزمی، رسائل (بمبئی، ۱۸۸۵)، ۱۹.

۱۴. العترقجی، المرأه فی ادب العصر العباسی، ۸۹ (نقل قول)، ۹۵.

۱۵. مردان نیز برای بهره کشی جنسی فروخته می شدند، اما این کار عمومیت نداشت. هنوز تحقیقی در مورد معنای اجتماعی و روانشناختی و پیامدهای برده داری در جوامع مسلمان همانند تحقیق اورلاندو پاترسون در باره برده داری در جوامع غربی انجام نگرفته است:

Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

آنچه هنوز نیازمند بررسی است، تأثیر استفاده از خواجگان در جوامع مسلمان و روش های مفهوم بندی و تعریف خواجگان در ارتباط با مفهوم بندی و تعریف مردانگی و زنانگی و تأثیر آن بر صورت بندی آنهاست.

۱۶. Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (London: Sheldon Press, 1931), 162-63.

۱۷. بنگرید به:

Morony, *Iraq after the Muslim Conquest*, 447, 453; *Shorter Encyclopedia of Islam*, s.v. "al-Kur'an."

زن ستیزی در معنای وسیع آن در ادبیات مسلمانان در این دوره و دیگر دوره ها دارای مصادیق کافی است. استثمار سیستماتیک زنان تاکنون به تحقیق در این یا آن مورد خاص محدود بوده است. منبع زیر نمونه ای از این تحقیقات است:

Denise A. Spellberg, "Nizam al- Mulk's Manipulation of Tradition: Aishah and the Role of Women in the Islamic Government," *Muslim World* 67, no. 2 (1988): 111-17.

۱۸. یکی از کارهای جالب در مورد طبقات حاشیه ای اجتماع منبع زیر است:

Clifford Edmund Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld* (Leiden: E.J.Brill, 1976).

۱۹. Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964), 10-11'17.

خلاصه ای از تاریخ فقه اسلامی در صفحات زیر بر اساس همین منبع به ویژه فصول ۳-۱ و منبع زیر آورده شده است:

Joseph Scahcht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1964), chaps. 4-10.

۲۰. Coulson, *History of Islamic Law*, 18-19.

۲۱. (یادداشت مترجم) نمونه فوق از مواردی است که استدلال احمد را در مورد تأثیر دیدگاه ایرانی تضعیف می کند. چنانچه استدلال نویسنده درست باشد، در این صورت باید شاهد می بودیم که در کوفه که با سنت های ایرانی ارتباط نزدیکتری وجود داشت، زنان محدودیت های بیشتری نسبت به خود عربستان می داشتند. در حالیکه عکس آن با واقعیت های تاریخی بیشتر تطبیق می کند.

۲۲. Ibid., 30-31.

۲۳. Ibid., 34.

۲۴. Ibid., 37-37.

۲۵. (یادداشت مترجم) این اظهار نظر بیشتر ازتعصب عربی حکایت دارد، زیرا کوفه خاستگاه فقه حنفی بود که با وجود تعصبات خاص، اما در قیاس با دیگر مکاتب فقهی، آزادیخواهانه ترین آنها در موضوعات مربوط به زنان است. در مقابل، حجاز و عربستان خاستگاه دیگرمکاتب فقهی سنی از جمله فقه حنبلی است که از سختگیرترین و افراطی ترین مکاتب فقهی نسبت به زنان محسوب می شود. شاید به دلیل همین اختلافات فاحش است که نویسنده در اینجا وارد بحث از مکاتب فقهی نمی شود و به همین میزان بسنده می کند، زیرا در غیر اینصورت کل استدلال او در مورد تأثیر آداب و ورسوم ساسانی بر شکلگیری رویه های زن ستیز در عربستان زیر سؤال می رفت.اما یکی دو صفحه بعد در مورد تفاوت های فقه حنفی با دیگر مکاتب فقهی سخن می گوید.

۲۶. Ibid., 39-49,77-78; Schacht, *Introduction to Islamic Law*, 28-30.

۲۷. Coulson, *History of Islamic Law*, 85.

۲۸. Ibid., 97; Noel j. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: Univesity of Chicago Press, 1969), 25-30.

۲۹. (یادداشت مترجم) یعنی حق طلاق و شروط ضمن عقد.

۳۰. Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, “Women and Law Reform in Contemporary Islam,” in *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 37-38.

۳۱. بنگرید به:

Basim F. Musallam, *Sex and Society in Medieval Islam* (London: Cambridge University Press, 1983); and my “Arab Culture and Writing Women’s Bodies,” in *Feminist* Issues 9, no. 1 (1989).

۳۲. بنگرید به:

Encyclopedia of Islam, new ed. (Leiden: E.J.Brill, 1960-), s.v. “al-Kur’an.”

۳۳. Theodor Noldeke, *Geschichte des Qorans*, 3 vols., in 1, ed. F.Schwally (Leipzig, 1909; Hildesheim: G.Olms, 1961), ii, 57-62.

۳۴. *Encyclopedia of Islam*, s.vv. “al-Kur’an” and “kira’a”; and Daid S.Powers, *Studies in Qur’an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance* (Berkeley: University of California Press, 1986).

۳۵. (یادداشت مترجم) بنا به منابع معتبر تصوف در فرهنگ بودایی هند و آیین های کهن ایرانی و نیز فرهنگ مسیحی ریشه دارد و نه در فرهنگ عربی.

۳۶. (یادداشت مترجم) اصل این داستان را عطار نیشابوری در تذکره الأولیاء بیان کرده است، اما لیلا احمد از عطار نیشابوری و تذکره الأولیاء نام نمی برد. اما بر خلاف نویسنده در ترجمه نقل قول ها، هم در اینجا و هم در جاهای دیگر، به جای برگردان انگلیسی آنها از منابع دست دوم، مستقیماً عبارات فارسی آمده اند.

۳۷. Margaret Smith, Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), 14 (نخستین کروشه در تن اصلی است).

۳۸. Ibid., 36.

۳۹. (یادداشت مترجم) رابعه به ابراهیم می گوید: « تو در نماز قطع کردی و من در نیاز.» (تذکره الأولیاء).

۴۰. Ibid., 9,16.

۴۱. آنه ماری شیمل معتقد است که صوفیسم در مورد زنان دچار آشفتگی است. برای مثال به عنوان شعری از شاعر صوفی ایرانی سنائی اشاره می کند به نام بنات النعش (دختران مرگ) «که خود عنوان آن اشاره به این دارد که دختران بهتر است بمیرند تا زنده باشند.» او می گوید برخی از مردان صوفی «نسبت به زنان کاملاً خصومت داشتند یا به آنها بی علاقه بودند، تا جایی که حتی اگر غذایی را زنی درست می کرد، به آن لب نمی زدند» و «عرفان صدر اسلام و نوشته های عارفانه بر اساسا این ایده آل های عرفانی همانقدر در تخاصم با زنان قرار داشتند که هر جنبش عارفانه دیگری در جهان مذاهب، خواه مسیحیت قرون وسطایی یا بودیسم آغازین. برای عرفای مسلمان قرون هشتم و نهم زن صرفاً معادل نفس بود، یعنی آن بخش فروتری که شر را موجب می شود... زیرا لغت نفس در عربی مؤنث است. همچنین به نظر می رسد که قاعده نفس که آنها در زن متجسم می دیدند، بازتاب این عقیده بود که جهان همچون یک عجوزه بیمارِ غایب از نظر است (همچون همتایان مسیحی شان).»:

Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 426, 428; "Women in Mystical Islam," in *Women and Islam*, ed. Azizah Al-Hibri (Oxford: Pergamon Press, 1982), 146.

اما شیمل معتقد است که در قیاس با دیگر شاخه های اسلام، صوفیسم دید مثبت تری نسبت به زنان دارد.

۴۲. Smith, *Rabi'a*, 9.

۴۳. Jamal J. Elias, "Female and Feminism in Islamic Mysticism," *Muslim World* 77, nos. 3-4 (1988): 214.

پیشینه فقر مفرط ناشی از بردگی ظاهراً مشخصه بسیاری از زنان صوفی بوده است. برای بحث در این مورد بنگرید به منبع پیشین: ۲۱۰.

۴۴. A.J.Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 51.

۴۵. این داستان به اروپای قرون وسطی راه یافت که شیمل می گوید در یکی از متون به همراه این متن طرحی رسم شده که بنا به توصیف او یک زن شرقی را با مشعل و کوزه نشان می دهد. بنگرید به:

Schimmel, "Women in Mystical Islam,", 147.

۴۶. Bernard Lewis, The Arabs in History (London: Arrow Books, 1958), 109.

نیز بنگرید به:

ابن الجوزی، "کتاب المنتظم فی تاریخ الملوک و الأمم"، در اخبار القرامطه فی اللحساء الشام، العراق، و الیمن، ویرایش دوم (دمشق: دار الحسن، ۱۹۸۲)، ۷۲–۲۵۵.

۴۷. در مورد زنان قرمطی بنگرید به:

Encyclopedia of Religion and Ethics (New York: Scribner and Sons, 1961), s.v. “Carmatians”; and M.J. De Goeje, Memoire sur les Carmates du Bahrein et les Fatimides (Leiden: E.J. Brill, 1886).

۴۸. Ibn al-‘Arabi, *Sufis of Andulusia: The Ruh al-Quds and al-Durrat al-Fakhira of Ibn al-‘Arabi,* trans. R.W.J Austin (London: Allen and Unwin, 1971), 142-43.

۴۹. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (originally in French), trans. Ralph Manheim, Bollingen Series 91 (Princeton: Princeton University Press, 1969), 137-139.

۵۰. Ibn ‘Arabi, *The Bezels of Wisdom*, trans. R.W.J.Austin (New York: Paulist Press, 1980), 35; see also Fazl Rahman, *Islam*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 146.

۵۱. Ibn ‘Arabi, *The Bezels of Wisdom*, 274; R.W.J.Austin, “The Feminine Dimensions in Ibn ‘Arabi’s Thought,” Journal od the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society 2 (1984): 8-9.

فصل ۶ اسلام
قرون میانه

هدف این فصل گرد آوری اطلاعات قابل دسترس درباره زندگی زنان در دوره پس از تأسیس اسلام و تحکیم نهادهای بنیادگذار آن و بیان گفتارهای مسلط آن است. در اینجا تمرکز جغرافیایی و تاریخی عمدتاً با در دسترس بودن اطلاعات تعیین می شود. لذا جوامعی که در اینجا مورد مطالعه قرار خواهند گرفت، مقدمتاً عبارتند از مصر، ترکیه، و سوریه. منابع و تحقیقات مورد استفاده نیز عمدتاً به قرون پانزدهم تا اوایل قرن نوزدهم (دوره عثمانی تا ممالیک) مربوط می شوند. به نظر می آید الگوهای کلی زندگی زنان در این منطقه و در این دوره ها به ویژه با توجه به اندازه و نوع دخالت آنها در اقتصاد و نیز آداب و رسوم حاکم بر زندگی آنها و خاصه آداب ازدواج، به یکدیگر شباهت دارد. اما پژوهش در باره تاریخ زندگی زنان هنوز در مراحل آغازین است. پیشروی در این زمینه شاید نهایتاً ما را قادر سازد میان زندگی زنان در ترکیه و مصر و زندگی زنان در قاهره قرن پانزدهم و هیجدهم تفاوت قائل شویم.

منابع و تحقیقاتی که در اینجا از آنها استفاده می کنم عمدتاً عبارت اند از متون ادبی مربوط به دوره ها و جوامع تحت بررسی، مطالعات مبتنی بر مدارک مستند نظیر اسناد دادگاه ها و گزارش های اروپائیانی است که از این جوامع دیدن کرده اند. از مطالعات اس. دی. گوئیتین (S.D.Goitein) پیرامون مجموعه اسنادی از محله جنیزه در قاهره نیز استفاده کرده ام .به یُمن اثر خارق العاده گوئیتین این امکان برَای ما فراهم شده است که بتوانیم نگاهی به زوایای خصوصی زندگی

روزمره در قاهره در قرون دهم تا سیزدهم بیندازیم که معمولاً امکانپذیر نیست. اسناد جنیزه که عبارتست از اوراقی که جامعه یهودی قاهره آنها را در جنیزه بر جای گذاشته است، از نظر زمانی از بسیاری از اسنادی که در اینجا مورد استفاده قرار گرفته اند، قدیمی تر است و بیشترین اطلاعات را در مورد زندگی جامعه یهودیان قاهره و خاورمیانه در اختیار ما قرار می دهد. اما همچنانکه گوئیتین متذکر می شود، جامعه یهودی در بسیاری از رویه ها، ذهنیت ها و سبک زندگی اهالی قاهره و در مقیاس بزرگتر، خاورمیانه آن زمان سهیم بوده است. به هر حال روشن است که یافته های گوئیتین در مورد زنان به مطالعه زنان در جوامع مسلمان مربوط می شود.[۱] برای اینکه بتوانم از اسناد دوره های متقدم در ترسیم زندگی و فعالیت های زنانی که در دوره متأخرتر می زیستند، استفاده کنم، از گوئیتین تبعیت می کنم که برای تأئید یا ترسیم شیوه های زندگی، کردارها، و آداب و رسوم مردم جنیزه آزادانه از ادوارد ویلیام لِین جهانگرد قرن نوزدهمی نقل قول می کند. اطلاعاتی که اکنون وجود دارند، حاکی از آن است که زندگی زنان در این منطقه دستکم در قالب الگوها و امکانات کلی از قرن دهم تا اوایل قرن نوزدهم و آغاز نفوذ اقتصادی غرب و به دنبال آن، زوال و شکست ستون فقرات اجتماعی و نهادیِ دیدگاه مسلط مسلمانان در مورد جنسیت تغییر زیادی نکرده است.

چهار عامل به همراه تأثیرات متقابل آنها مقدرات زندگی زنان را در خاورمیانه مدیترانه ای در دوره مورد بحث شکل می داد:۱- آداب و رسوم و قوانین مربوط به ازدواج و به ویژه قوانین مربوط به تعدد زوجات، صیغه، و طلاق یکسویه توسط مرد، ۲- پرده نشینی زنان به عنوان ایده آل اجتماعی، ۳- حقوق قانونی زنان در مورد مالکیت، و ۴- موقعیت زنان در نظام طبقاتی، که این آخری میزان تأثیر عوامل دیگر را تعیین می کرد.

به دلیل اهمیت طبقه در چارچوب بندی و تعیین حدود امکانات زندگی زنان، شعائر و قوانین مربوط به ازدواج، ایده آل پرده نشینی، و قوانین تنظیم مالکیت را که بر زنان در طبقات گوناگون تأثیر می گذاشت، توضیح خواهم داد، ولی ابتدا به طبقات بالا خواهم پرداخت. سپس به این موضوع می پردازم که چگونه این متغیرها حیات شخصی و اقتصادی زنان را در طبقاتی که از شرایط مادی زندگی برخوردار بودند، تعیین می کردند: خانه های آنها چگونه بود، چگونه آن را تزئین می کردند، و زنان چگونه با مسائل روزمره همچون خرید و آشپزی کنار می آمدند. سپس این موضوعات را در چارچوب تفاوت های طبقاتی مورد بحث قرار خواهم داد. سپس شعائر مربوط به آداب معاشرت و سرگرمی از جمله خرید کردن را توصیف خواهم کرد. تمرکز من در همه این روایت ها بر زنان شهرنشین است، زیرا داده ها تقریباً فقط در مورد آنها وجود دارد.

شایان ذکر است که بخش اعظم مواد اعم از اسناد یا اطلاعات ادبی که در اینجا بر آنها تکیه می کنم، به ما امکان می دهد تنها به طور غیر مستقیم زنان را مشاهده کنیم و در مورد فاعلیت آنها تنها به حدس و گمان بپردازیم. همه مراجع عربی ای که به آنها ارجاع می دهم، توسط مردان نوشته شده

و هیچیک از آنها با هدف توصیف زنان یا زندگی آنها مکتوب نشده است. البته کارهایی همچون دائره المعارف زندگینامه ای به قلم سخاوی (۹۷–۱۴۲۸) اهل قاهره در مورد زنان فرهیخته زمانه اش هم وجود دارد که هدف از نوشتن آن ذَکر نام دانشمندان و دستاوردهای علمی آنها و این که با چه کسی ازدواج کردند، بوده است. اما در این دوره و در این جوامع هیچ اثری به قلم زنان نوشته نشده است. اقوال و نظرشان در مورد زندگی، به ندرت آنهم توسط اروپائیانی ثبت شده است که از مصر دیدن می کردند. از مفصل ترین گزارش ها باید به سفرنامه لیدی مری وُرتلی مانتِگو (Lady Maryy Wortley Montagu) اشاره کرد. این فصل را با برخی از توصیفات او به پایان خواهم رساند.

به نظر می رسد پاره ای از آداب ازدواج عمومیت داشته و از طبقه ای به طبقه دیگر تفاوت نمی کرده است. یکی از اینها قاعده بودن خود ازدواج و نادر بودن تجرد برای هر دو جنس بود. دیگر اینکه سن ازدواج برای دختران از دوازده تا شانزده یا حد اکثر هفده سالگی متغیر بود. ازدواج در سنین پایین تر نیز ممکن بود صورت گیرد، اما تا جایی که می توان از این متون برداشت کرد، عمومیت نداشت.[۲] (قاعده این است که شواهد متنی عمدتاً به طبقات بالا و متوسط مربوط اند.) از این دو طبقه که فراتر برویم، آداب ازدواج تا حد زیادی طبقاتی بود. تعدد زوجات و کنیزداری عمدتاً در میان طبقات حاکم وجود داشت و رایج بود. نزد ممالیک که از ۱۲۵۰ تا ۱۵۲۷ بر مصر حکم راندند، حرمسراهای بزرگ و کنیزداری و ازدواج با کثیری از زنان احتمالاً نشان دهنده شأن طبقاتی و قدرت مردانه بوده است. ممالیک در اصل بردگان یا مملوکانی بودند که اصل آنها به مناطق ترک نشین بازمی گشت. وقایع نگاران آن روزگار بارها از این سخن گفته اند که همجنس گرایی در میان مردان مملوک شایع بوده است، اما این امر مانع از آن نبوده که تعداد زیادی زن و حرمسراهای بزرگ داشته باشند.[۳]

زنان طبقات بالا بهای تعدد زوجات و کنیزداری را عموماً از نظر احساسی و روانی می پرداختند تا اقتصادی. ضمناً وضعیت اقتصادی اسفبار کنیزان چنان وخیم بود که تا زمانی که برای ارباب خود فرزند نمی آوردند، هیچ امنیتی نداشتند. پیشینه قومی کنیزان لاجرم بر سرنوشت آنها تأثیر داشت. برای مثال، مملوکان که در مصر در اقلیت بودند، خود را از مردم بومی برتر می دانستند و در طبقه خودشان ازدواج می کردند و کنیزان خود را نیز از مناطق ترک نشین می آوردند. اگر این کنیزان به همان گروه قومی نخبگان تعلق داشتند، بی تردید با آنها بهتر رفتار می شد.[۴] اما با در نظرگرفتن رقابت ذاتی میان زنان در چنین موقعیت هایی، زنان عقدی در صدد کسب موقعیت و منزلت، و کنیزان در پی امنیت بودند. وقایع نگاران این دوره داستان هایی را در مورد قتل های اندرونی ذکر کرده اند.

زندگی نامه دو تن از زنانی که مظنون به مسمومیت هستند یا جادو شده اند تا بیمار شده یا بمیرند، به طور گذرا و سربسته از رقابت بر سر منزلت و قدرت در حرم حکایت دارد که در آن مقرب

شدن یک سوگلی به معنی از چشم افتادن و سقوط دیگری بود و همچون حوزه سیاسی به انباشت نفرت می انجامید. جُلبان دختر یک زن چرکس بود که سلطان بَرسبای او را خریده بود. پسر آن دو، یوسف، جانشین برزبای شد. برسبای پس از ازدواج با ملکه که خود بیوه ارباب سابق او، دُقماق بود، جُلبان را خریداری کرد. ملکه، مادر پسر دیگر او نصیر بود. جلبان پس از ازدواج با سلطان به ملکه جدید تبدیل شد و مورد لطف فراوان سلطان قرار گرفت. از جمله خانواده جلبان از چرکِسیه آورده شدند و مناصب مهمی به آنها واگذار شد. اما مدتی بعد مسموم شد و مرد. تردیدی نیَست که مرگش به دنبال اعتلای موقعیت او در حرمسرا بوده است. او از خود ثروت هنگفتی باقی گذاشت (۱۷).

دومین زن، شیرین یک کنیز یونانی بود که وقتی اربابش سلطان شد و با او ازدواج کرد، او ملکه شد. او به عنوان سوگلی جدید به جای زن قبلی در سالن ستونها واقع در قلعه اقامت گزید. مدتی از اقامتش در آنجا نگذشته بود که بیمار شد و به رختخواب افتاد. برخی را به جرم جادو کردن او محکوم کردند. پسرش می پنداشت که هووهایش از سر حسادت و غضب او را بیمار کرده اند (۷۰-۶۹).

طلاق و ازدواج مجدد نیز در این طبقه و در واقع در بین همه طبقات عمومیت داشت. فهرستی از ازدواج های بیست و پنج زن مملوک نشان می دهد که هفت تن از آنها چهار بار یا بیشتر ازدواج کردند و هیچیک از آنها به یک ازدواج اکتفا نکرده است.[۵]

الگوهای وقف دارایی در میان مردان ممالیک حاکی از آن است که پیوندهای عاطفی به دختر، خواهر، و همسر در میان آنها قوی بوده است. برای مردان تقریباً عادی بود که اموال خود را وقف زنان خویشاوند و زنانی کنند که اداره کننده آن اموالِ بعضاً فراوان بودند. نیز ممکن بود این اموال وقف خیریه های شود که خویشاندانشان نیز از آنها سَود می بردند. المثنّی تاتارخان توسط پدرش به سرپرستی یکی از املاک شامل صدها فدان زمین زراعی، شش خانه شهری، چندین باب مغازه، و دیگر اموال اجاره ای در قاهره منصوب شده بود.[۶]

در تقریباً سی درصد از اسناد باقی مانده از اوقاف،از زنان هم به عنوان مالک و بیش از آن به عنوان سرپرست، نام برده شده است. نام بردن از زنان به عنوان سرپرست اموال شاید به دلیل شرایط غیر متعارف ممالیک بوده است، زیرا مردان مملوک در اصل برده بودند. آنها می توانستند از زمین بهره برداری کنند، ولی پس از مرگشان این حق به دولت تعلق می گرفت. از آنجایی که تأسیس اوقاف مانع از بازگشت اموال به دولت می شد، آنها اموالی را وقف نوانخانه ها، مدارس، و دیگر نهادهای خیریه می کردند و موقوفاتی را نیز راه اندازی می کردند که خویشاوندانشان از آنها منتفع می شدند. به علاوه، نرخ مرگ و میر در میان مردان مملوک بالا بود، زیرا شغل آنها سربازی بود. در ضمن ترور های سیاسی، زندان، و مصادره اموال نیز در مورد آنها صورت می گرفت.[۷] در حالیکه برای زنان این حوادث کمتر اتفاق می افتاد و لذا آنها اموالشان را وقف خویشاوندان زن می کردند. با این حال

همین که از زنان به عنوان صاحب یا سرپرست املاک نام برده شده، نشان می دهد که مردان، آنها را توانا به انجام مسئولیت می پنداشتند و دختران قاعدتاً طوری بار می آمدند که مدیران قابلی باشند.

زنان متعلق به این طبقه غالباً اموال هنگفتی را اداره می کردند و گاهی هم اموال خود را سرپرستی می کردند.[۸] به علاوه، زنان مملوک خانه های خود را که تشکیلاتی عظیم بود، اداره می کردند. یک ملکه هفتصد خدمه داشت که همگی زن بودند و خزانه دار و ناظر کل هم در میانشان بود. زنان این طبقه نیز همچون مردان موقوفه هایی را برای مدارس، بیمارستان ها، و آرامگاه ها تأسیس کرده بودند و اموالی را نیز برای بردگان زن خود در نظر گرفته بودند.[۹]

ظاهراً ازدواج در سنین جوانی و طلاق های متعدد و ازدواج دوباره در میان سایر طبقات نیز عمومیت داشته است. به علاوه، گویاً این الگوها در میان اقلیت های مذهبی متفاوت هم باب بوده است. گوئیتین گزارش می کند که سن ازدواج در میان جامعه یهودی در قاهره مابین دوازده و هفده سال بوده است. همچنین گزارش می کند که طلاق نیز به شدت شایع بوده است؛ حتی بسیار بیشتر از نرخ طلاق در بین جماعات یهودی در اروپا یا آمریکا تا نیمه دوم قرن بیستم. هم طلاق و هم ازدواج مجدد در بین شهرنشینان وروستاییان در قرون چهاردهم و نوزدهم گزارش شده است.[۱۰] اقدام به طلاق تقریباً همواره از سوی مرد صورت می گرفت. گاهی در منابع از زنانی سخن رفته است که در معدودی موارد درصدد طلاق بوده اند و موفق به این کار شده اند؛ البته عموماً به قیمت صرف نظر کردن از حق دیدن فرزندان یا بخشیدن پولی به شوهر برای جلب رضایت او به طلاق یا هر دوی موارد موفق به این کار می شدند. این ترتیبات معمولاً مستلزم کمک خانواده بود؛ مگر اینکه زن از استقلال مالی برخوردار بود. یکی از زنان اهل مکه، که قاعدتاً باید ثروتمند بوده باشد، شوهرش را از خانه بیرون انداخت و از پذیرفتن او امتناع کرد (۶۴؛ نیز بنگرید به ۱۰۴، ۶۲، ۱۱۶). این پرسش که آیا زنان می توانستند طلاق بگیرند یا خیر، بستگی به سطح ثروت شخصی آنها یا حمایت خانواده داشت. به همین ترتیب، تنها زمانی که زنان ثروتمند بودند یا از حمایت خانواده برخوردار بودند، می توانستند در موقعیتی باشند که برای عقد ازدواج شرط بگذارند. اگر قادر به این کار بودند، گاهی پافشاری می کردند که شوهر آنها کتباً رضایت دهد که زن یا همخوابه دیگری نگیرد.[۱۱]

خارج از طبقه حاکم، تعدد زوجات و صیغه نسبتاً غیر معمول بود. گوئیتین معتقد است در میان مسلمانان و نیز یهودیان که قوانین آنها نیز همچون اسلام تعدد زوجات را مجاز دانسته است، تک همسری مشخصه «طبقه متوسط پیشرو» بود. مسافران اروپائی حلب در قرن هیجدهم و قاهره قرن نوزدهم، تعدد زوجات را نادر ذکر کرده اند. تحقیقی مربوط به ترکیه قرن هفدهم تنها بیست مورد تعدد زوجات را در اسناد مربوط به دو هزار مورد یافته است.[۱۲] مسلماً مشکلات مالی باعث محدود شدن این رویه مگر در بین مردان بسیار ثروتمند می شد. زیرا بر اساس قانون می بایست با زنان به طور عادلانه رفتار شود و برای هر همسری تشکیلات مجزایی ایجاد شود که احتمالاً هماهنگ کردن آن، اگر فوق توان مرد نبود، اما طاقت فرسا بوده است. هرچند تعدد زوجات در میان طبقه حاکم

پذیرفته شده بود، مع الوصف، به نظر می رسد وضعیت اسفبار زنانی که مردان خود را با زنان یا صیغه های دیگر شریک می شدند، باید ناراحت کننده بوده باشد. هنگامی که نویسندگان آن زمان از زن خاصی یاد می کردند که یک شوهر داشت، اغلب در ادامه او را خوشبخت می دانستند (۸۴–۶۸–۸۵،۴۴–۴۵). به همین ترتیب چنانچه خانواده ها در موقعیتی بودند که می توانستند برای دخترانشان ازدواج تک همسری فراهم کنند، اغلب چنین می کردند. هر دوی این موارد حاکی از آن است که اعضای این جامعه تعدد زوجات را ناپسند می دانستند و اگرچه قانون و رفتارهای اجتماعی نخبگان آن را مجاز اعلام می کرد، اما تخطی از آنچه شایسته زن است ؛ دستکم زمانی که زن جزو خویشاوندان بود، محسوب می شد. شاید بشود فهمید که در برخی جوامع که در آنها زنان از نظر مادی و تهیه غذا بیشتر به خود متکی بوده اند، تعدد زوجات مجاز و طبیعی و برای همه افراد، شادی آور تلقی شود، اما در مورد جوامع مسلمان خاورمیانه مدیترانه ای چنین نبوده است.

در زندگی اِفرادی که سخاوی در مورد آنها نوشته است، تعدد زوجات بسیار نادر بوده و اگر هم بوده، عموماً با غم و بدبختی همراه بوده است. برای مثال حبیبه و امّ حسین پی می برند که وارد ازدواج هایی با تعدد زوجات شده اند. حبیبه با پسر عمویش ازدواج کرده بود که مخفیانه زن دیگری گرفته بود. وقتی حبیبه از ازدواج دوم باخبر می شود، شوهرش با عجله زن دوم را از ترس خشم او طلاق می دهد (۱۹). امّ حسین زنی با دستاوردهای علمی بود که به نقل از سخاوی وقتی پی می برد که شوهرش زن دیگری گرفته، دیوانه می شود (۴۱–۱۴۰). خشم، پنهانکاری، و دیوانگی گویای آن است که جامعه به سادگی با تعدد زوجات کنار نمی آمد. حتی زبان نیز حامل درکی از این فرهنگ است که از نارضایتی از موقعیت تعدد زوجات برای زنان حکایت دارد: واژه ضَرّه که به معنای هوو است، از ریشه «ضرر رساندن» می آید.

بدیهی است کنیزداری فوق توان طبقات کارگر بود و حتی در میان طبقه متوسط نیز نامعمول بوده است. مسافران غربی به این موضوع اشاره کرده اند و منابع عربی معاصر هم به ندرت از آن سخن به میان آورده اند.[۱۳] در اکثر اوقات اسناد موجود اطلاعات کمی را در اختیار می گذارد تا بر اساس آن بتوان نگاه موشکافانه تری به تبعات احساسی و روانشناختی تعدد زوجات و صیغه داشت. اما در یک مورد، اسناد پلیس قاهره در قرن نوزدهم جزئیات مربوط به موردی را به دست می دهد که در آن آسیب های جنسی زنان برده و سوء استفاده ای که از آنها و فرزندانشان توسط زنان و مردان صورت می گرفته، به تصویر کشیده شده است. باید تأکید کنم که این مورد در میان اسناد پلیس یافت شده و معرف اَعمال جنایی است و نه اَعمالی که از نظر اجتماعی مقبول بوده باشد. بر اساس این سند دلی محمت یک دلال برده بود که سمیسگُل را در استانبول می خرد و او را از راه دریا به مصر می آوَرد وَ درَ طول مسیر با او رابطه جنَسی برقرار می کند. این کار جزو حقوق او بوده، چون زن را در مالکیت داشته است. در مصر، سمیسگل به اطلاع اربابش می رساند که احتمالاً حامله است.

چنانچه فرزند به دنیا می آمد، اگر مرد او را می فروخت، مرتکب اقدام غیر قانونی می شد. به همین دلیل به کنیز داروی سقط جنین می خوراند که بی نتیجه است. او نهایتاً سمیسگل را به خانواده حاکم مصر می فروشد. زنان آنجا از وضعیت او با خبر می شوند و او را برای تأئید آنچه روی داده احضار می کنند. وقتی کنیز آنچه را که برایش روی داده تأئید می کند، او را به دلال باز می گردانند.

محمت سپس او را در خانه یک دلال برده دیگر به نام مصطفی به امانت می گذارد. در این بین زن محمت از ماجرا خبردار می شود و به خانه مصطفی می رود. او به دختر ناسزا می گوید و اگرچه زن مصطفی، سمیسگل را در آن لحظه از کتک خوردن نجات می دهد، اما چند روز بعد مصطفی او را به خانه محمت پس می فرستد. کنیز در آنجا به محمت و زنش می گوید برای سقط جنین دیگر دیر شده است. محمت با شنیدن این خبر از زدن کنیز برای سقط جنین خودداری می کند، اما زن محمت خودش این کار را بر عهده می گیرد و با اشیای سنگینی مثل چوب لباسشویی و دسته هاون بر پشت و شکم سمیسگل می کوبد. در این اثنا زن دهقانی که در حال عبور از آنجا بود، فریادهای سمیسگل را می شنود و پس از پی بردن به ماجرا، برای کمک به خانه همسایه می شتابد. همسایه به سرعت خود را می رساند و نگهداری از سمیسگل را بر عهده می گیرد. سمیسگل پسری به دنیا می آورد و زن محمت با اطلاع از اینکه محمت قرار است سرپرستی او را به عهده بگیرد، پسر را در یکسالگی از بین می برد. سپس محمت دوباره سمیسگل را به یک تاجر برده می فروشد. این کار غیر قانونی بود، چون سمیسگل برای محمت فرزندی به دنیا آورده بود. دلال با اطلاع از این داستان زن را نزد رئیس صنف دلالان برده می برد تا موضوع را بررسی کند. نهایتاً مفتی بزرگ مصر در ماجرا دخالت می کند. احتمال می رود که سمیسگل پس از این ماجرا آزادی اش را به دست آورده باشد.[۱۴]

برای زنان طبقات متوسط و پایین که از ثروت شخصی یا خانوادگی بی بهره بودند، تعدد زوجات می توانست فلاکت بار باشد، نه تنها از جهت عاطفی و روانی، بلکه به این دلیل که اگر زن جدید قدرت پیدا می کرد، در صدد بر می آمد تا مرد را وادارد تا زن اول را طلاق دهد. هرچند زنان طبقات متوسط و پایین ممکن بود مستقل از شوهر و خانواده مایملکی داشته باشند، اما درآمد شان به آن اندازه نبود که کفاف استقلال اقتصادی را بدهد.

وضع اسفبار بیوه ها و مطلقه ها و فرزندانشان برای همیشه فلاکتبار می ماند. آنهایی که پسران بالغ داشتند از همه خوشبخت تر بودند. سخاوی از گروهی از زنان یاد می کند و آنها را خوشبخت ترین زنان می خواند، زیرا با پسرانشان زندگی می کردند که با آنها خوشرفتاری می کردند: خدیجه، که چهار بار بیوه شده بود، با پسرش زندگی می کرد. پسر، خود را وقف او کرده بود و «برایش زندگی مرفهی را فراهم آورده بود که در وصف نمی گنجد». زینب هم که به تازگی بیوه شده بود، قرآن را از پدرش آموخته بود و دوبار با شوهرش به زیارت حج رفته بود. او اکنون با پسرش زندگی می کرد که « با او خوشرفتاری می کرد و همه نیازهایش را برآورده می کرد» (۲۶-۲۵، ۴۵).

بیوه ها و مطلقه ها ناچار بودند همچون دیگر زنان تحت سرپرستی خویشاوندان مردشان زندگی کنند؛ البته اگر که خویشاوندی داشتند. عابده، که از دو شوهر طلاق گرفته بود و از هر دو صاحب فرزند بود، تحت سرپرستی یکی از عموهای مادری اش می زیست و عمه سخاوی فاطمه، که همه فرزندانش مرده بودند، بیشتر عمرش را با برادرش زندگی می کرد. او در گلدوزی مهارت داشت و آن را به کودکان همسایه آموزش می داد (۷۲،۱۰۲). زنانی که خویشاوند مذکری نداشتند که سرپرستی آنها را به عهده گیرد، با فقر دست به گریبان بودند. این مسأله عمومیت داشت، زیرا در ادبیات آن زمان موارد بسیاری ذکر شده که فلانی به «فقرا و زنان بیوه» یا «کهنسالان و بیوه ها» رسیدگی می کرد.

زنان اقلیت ها همگی وضعیت وخیمی داشتند. گوئیتین در مورد زنان یهودی می نویسد: « تعداد زنان بیوه، مطلقه، یا رها شده ای که در نبرد بر سر زندگی شرافتمندانه باخته بودند، یا هرگز آن را به دست نیاورده بودند، بسیار چشمگیر بود. آنها نمی توانستند به امید کمک دیگران در خانه هایشان بنشینند. به قول خودشان می بایست خانه نشینی و حجاب را کنار بگذارند و در ملأ عام ظاهر شوند تا مایحتاجشان را تأمین کنند یا دستکم چیزی برای زنده ماندن به دست آورند.» کنیسه ها دوبار در هفته نان و گاهی هم آرد، لباس، و حتی پول در میان افراد پناهجو توزیع می کردند. در میان مسلمانان گاهی زنان ثروتمند رباط هایی (دیر) را برای زنان بیوه یا مطلقه می ساختند.[۱۵]

مَقریزی (۱۴۴۲-۱۳۶۴) مورخ و جغرافیدان بزرگ قاهره به منازلی در کَرَفه کبری (قبرستان بزرگ) که رباط نامیده می شدند، اشاره می کند و می گوید: « شبیه خانه های همسران پیامبر است.» « پیرزنان و بیوه زنان و زنان مجرد» در آنجا زندگی می کردند. سخاوی نیز از رباط ها سخن گفته است: یکی از رباط های «خوب» در هرات عبدالباسط را زینب همسر سلطان اَینال برای بیوگان، ساخته بود و دیگری را هم خدیجه، دخت امیر حاج بیساری برای بیوگان. او زنی خیّر نسبت به «فقرا و سالمندان» بود (۴۵-۴۴، ۲۶-۲۵).[۱۶]

اقلیت های مذهبی در قالب گروه های مردان و زنان مجرد در جوامع مسلمان معمول نبودند. با اینهمه دیرهایی که به یک معنا اقلیت های مذهبی در آنها ساکن بودند و پناهگاهی برای زنان تهیدست به حساب می آمدند، وجود داشتند. مقریزی از یکی از این دیرها یا رباط ها به عنوان مرکزی برای تعلیم و فراگیری علوم دینی یاد می کند. مقریزی رباط را مکانی تعریف می کند که مردم «فی سبیل الله» در آن ساکن می شدند. این رباط توسط شاهزاده تَذکَری برای زینب بنت ابوالبرکات و «زنان او» ساخته شده بود. زینب، مشهور به بغدادیه زنی با توانایی های علمی و مذهبی ممتاز بود. این رباط که قدمت آن به ۱۲۸۵ باز می گشت، هنوز در زمان مقریزی یعی حدود ۱۵۰ سال بعد، دایر بود؛ البته تا حدی تحلیل رفته بود. آخرین زنی که ریاست آن را داشت و مقریزی او را می شناخت، ام زینب، فاطمه بنت عباس بود که در ۱۳۹۴ فوت کرد. او زنی با دانش بسیار بود که بر بسیاری از زنان قاهره و دمشق نفوذ داشت، الهام بخش آنها بود، و به آنها فایده می رساند. مقریزی می گوید زنانی که در رباط زندگی می کردند، بیوه ها، مطلقه ها، و زنان بودند که شوهران شان

آنها را ترک کرده بودند. این زنان تا وقتی که دوباره ازدواج نمی کردند یا نزد شوهرانشان باز نمی گشتند، در رباط می ماندند. دیر با قوانین سفت و سختی اداره می شد. این قوانین تنها زمانی رو به افول گذاشتند که «زمانه سختی شد» و معلوم شد اداره کردن آن همچون زندان زنان، زیانبار است. حتی در روزگار نویسنده که این دیر را یک قاضی حَنَفی اداره می کرد، هنوز « مزایایی داشت.»[۱۷]

از آنجا که فقه اسلامی به زنان اجازه ارث و استقلال مادی داده است، زنان متعلق به طبقه متوسط غالباً اموالی داشتند و به فعالیت های اقتصادی گوناگون نظیر خرید و فروش اموال غیر منقول، اجاره دادن مغازه، و وام با بهره وارد می شدند. اسناد بسیار، بر این فعالیت ها گواهی می دهد. تحقیق در مورد زنان شهرنشین در قرن های شانزدهم و هفدهم، و در حلب قرن هیجدهم، و قاهره قرن نوزدهم نشان می دهد که آنها نه فقط روی کاغذ، بلکه به صورت عملی ارث می بردند، و چنانچه به طور ناعادلانه از اموال موروثی شان محروم می شدند، می توانستند به دادگاه بروند.[۱۸] مطالعه در مورد دخل و تصرف زنان در اموالشان در سرتاسر منطقه نشان دهنده آن است که آنها در اموال غیر منقول دخل و تصرف دائمی داشتند. در حلب در سوریه و قیصری در ترکیه زنان ۴۰ در صد از انتقال دهندگان اموال بودند. زنان در خرید و فروش اقلام تجاری و مسکونی فعالانه شرکت می کردند. شاید هم مغازه هایی را در اجاره داشتند، اما مغازه داران زن نادر بودند. در حلب یک سوم از کسانی که به معامله اموال تجاری می پرداختند، زن و یک سوم آنها خریداران زن بودند.[۱۹] دارک به دست آمده از ترکیه و سوریه نشان می دهد که زنان دو یا سه برابر خرید، اقدام به فروش می کردند. این الگو احتمالاً نشان دهنده ارث بردن زنان و نیز نیاز آنها به پول نقد است.[۲۰]

معامله اموال نیازی به داشتن منابع هنگفت نداشت. مردم می توانستند در مالکیت خانه ای سهم داشته باشند یا اینکه به صورت مستقل مالک همه آن باشند و اکثر مردم می توانستند خانه بخرند یا در مالکیت خانه ای سهیم باشند. گوئیتین گزارش می کند که در قاهره قرون وسطی «حتی فقرا نیز مالک خانه یا مالک بخشی از آن بودند.»

آبراهام مارکوس همین موضوع را در مورد حلب قرن هیجدهم خاطر نشان می کند. زنان در کل از مردان اموال کمتری داشتند. آنها دارایی شان را به صورت اموال غیر منقول در می آوردند، اما مردان اموالشان را به صورت های گوناگون سرمایه گذاری می کردند. این اختلاف احتمالاً نشان دهنده این واقعیت است که اگر چه زنان ارث می بردند، اما سهم کمتری از آن داشتند و با اینکه زیاد بودند زنانی که صاحب دارایی بودند، اما عموماً دارایی محدودی داشتند.[۲۱] در حالی که زنان بسیار ثروتمند در تجارت، از جمله تجارت ادویه یا تجارت برده یا به عنوان شریک صرف در کارهای بازرگانی سرمایه گذاری می کردند، ظاهراً زنان طبقه متوسط عمدتاً در ملک سرمایه گذاری می کردند. دیگر اشکال سرمایه گذاری عبارت بود از اعطای وام با بهره که، بیشتر از هر کس به اعضای خانواده و عمدتاً به شوهر یا دیگر بستگان زن تعلق می گرفت.[۲۲] این وام ها در دادگاه مورد ضمانت

قرار می گرفت و اگر لازم می شد زنان برای بازپس گیری آنها از شوهر، یا دیگر اعضای خانواده یا دیگری به دادگاه مراجعه می کردند. زنان به عنوان شاکی یا متشاکی در دادگاه حضور پیدا می کردند و اظهاراتشان به اندازه مردان اعتبار داشت.[۲۳]

جریان غالب دانشگاهی به ویژه در غرب از مدارک مستندی که حاکی از ارث و مالکیت زنان و جدیت آنها در تعقیب منافع اقتصادی شان حتی در دادگاه بود، مشتاقانه استقبال به عمل آورده اند. این مدارک گواه آن است که علیرغم همه چیز، زنان مسلمان موجودات منفعلی نبودند که صاحب هیچ نوع منبع مادی یا حقوق قانونی آنطور که جهان غرب می پنداشت، نباشند، بلکه فعال بودند؛ البته در همان چارچوب محدودی که جامعه به آنها اجازه می داد. برای مثال، آنها دارایی شان را عمدتاً از طریق هدیه یا ارثیه به دست می آوردند. آن قسمت هایی از اقتصاد که در آنها ثروت از راه های جسورانه به دست می آمد، در مجموع به روی زنان بسته بود؛ مگر اینکه ثروتی را به ارث می بردند که می توانستند از رهگذر آن به آن حوزه ها دسترسی پیدا کنند. بنابراین مدارکی که دال بر حق زنان بر دارایی و فعالیت اقتصادی است که باعث از بین رفتن کلیشه غربی درباره زنان مسلمان به عنوان موجوداتی منفعل و فقیر می شود، در عین حال مؤید رابطه استحصالی و حاشیه ای زنان مسلمان نسبت به مالکیت است. تعداد زنانی که دارایی شان کفاف استقلال مادی آنها را از خویشاوند مرد می داده، می بایست اندک بوده باشد.

زنان همه طبقات به خیاطی، گلدوزی، و دیگر اشکال تولید پارچه می پرداختند. گوئیتین می گوید بر اساس اسناد جنیزه گلدوزی «شغلی بود که بیشتر اوقات زنان به آن اشتغال داشتند». زنان (و نیز مردان) « در همه جا به دوخت و دوز، نخ ریسی، و نیز بافندگی و رنگرزی ابریشم می پرداختند.»[۲۴]

در دوره های متأخرتر، زنان می توانستند از کار بر روی پارچه کسب در آمد کنند. اسناد به دست آمده از قاهره در اوایل قرن نوزدهم نشان می دهد که زنان به لحاظ اقتصادی به طور چشمگیری به تولید لباس، و به ویژه به نخ ریسی و شانه زنی مشغول بودند. البته این مربوط به زمانی است که هنوز بازارهای اروپائی و واردات کالاهای اروپائی باب نشده بود. زنان پنبه خام یا نخ را می خریدند، آن را در خانه عمل می آوردند، و دوباره می فروختند. یا آنکه وارد نظام «سفارش کار» می شدند که در آن تاجران، پنبه یا نخ را می خریدند و آن را در میان ریسندگان و شانه زنان توزیع می کردند، و سپس در قبال نرخی برای هر طاقه، آن را گرفته و به کارگاه های بافندگی می فرستادند. تحقیقات پیرامون سایر مناطق شهری مدیترانه شرقی مؤید وجود الگوهای مشابه در دوره های متقدم است. برای نمونه شهر ترکی بورسا در قرن هفدهم و حلب قرن هیجدهم را می توان بر شمرد.[۲۵]

در آمد حاصل از این کار عموماً زیاد بود. خیاطی و گلدوزی و دوخت لباس در آمد محدودی داشتند؛ البته برخی از زنان، دستکم آنطور که از مدارک اوایل قرن نوزدهم در قاهره بر می آید، از طریق گلدوزی بر روی جلیقه های زنانه و سایر اقلام تجملی برای ثروتمندان می توانستند در آمد خوبی کسب کنند. زنی که استثنائاً از نظر مالی موفق می شد، می توانست دخترانی را با دستمزدهای پایین برای کار یا به عنوان شاگرد استخدام کند.[۲۶]

تعلیم گلدوزی و خیاطی بسیار شایع بود. در نیمه دوم قرن نوزدهم دختران عموماً در سن حدود نه سالگی برای آموختن خیاطی و گلدوزی به مدرسه فرستاده می شدند. زنانی همچون عمه سخاوی نیز کودکان همسایه را به صورت غیر رسمی آموزش می دادند. اما سخاوی ذکری از این به میان نیاورده که آیا عمه اش برای اینکار دستمزدی دریافت می کرده یا خیر.

در پایان این دوره (اسناد به طور خاص مربوط به قرون هیجدهم و نوزدهم است)، برخی از دختران را برای تعلیم در این مدارس آموزش می دادند. چنانچه آموزش پس از نه سالگی ادامه پیدا می کرد، معلم زنی را استخدام می کردند تا به منزل بیاید. دستکم در پایان این دوره، دختران نیز گاه به کُتّاب یا مکتب می رفتند که عبارت بود از مدارس چسبیده به مسجد برای پسران که در آنجا خواندن و حفظ قرآن را تعلیم می دادند.[۲۷] گروه کوچکی از زنان در آموزش پیش می رفتند و برخی از آنها دانشمندان مشهور و حتی آموزندگان حدیث و تفسیر می شدند. زنانی که به سطوح بالا دست پیدا می کردند، اغلب از طبقه علما بودند، یعنی طبقه مردان تحصیلکرده ای که دولت آنها را در مقام قاضی، متألّه، و مجری به خدمت می گرفت.اعضای این طبقه به خاطر تعلق به بالاترین مرتبه طبقه متوسط گاهی با نخبگان حاکم پیوندهای زناشویی برقرار می کردند. آموزش زنان این طبقه ظاهراً بستگی داشت به اینکه عضوی از خانواده حاضر باشد وقت بگذارد و به آنها آموزش دهد. آن عضو خانواده که غالباً به این کار مبادرت می کرد، پدر بود. گاهی پدربزرگ و عمه به دختر آموزش می دادند و گاهی هم شوهر به زن.[۲۸]

تعلیم و تربیت ابتدائی زنان در خانه صورت می گرفت، اما در مراحل بعدی می توانستند نزد دانشمندان و معلمان مرد آموزش ببینند. آموزش عبارت بود از حفظ کردن طوطی وار متون حدیث، فقه، و تفسیر. معلمان مدارکی را اعطا می کردند که گواه آن بود که دانش آموز به سطح مشخصی رسیده و می تواند تعلیم بدهد. امّ هانی (متوفی به ۱۴۶۶) که قرآن را در کودکی آموخته بود، نخستین دروس را از پدر بزرگش فراگرفت. بعد ها او را در سفر به مکه همراهی کرد و در آنجا و هم مجدداً در بازگشت به قاهره تعدادی از دانشمندان مرد محفوظات او را شنیدند و برایش «گواهی» صادر کردند. سخاوی گزارش می کند که او حدیث و فقه می دانست و یکی از ممتازترین دانشمندان عصر خود بود (۵۷-۱۵۶).

زن دیگری به نام هاجر (متوفی به ۱۳۸۸ میلادی) نزد پدرش تعلیم دیده بود. وقتی پدرش به دیدن دانشمندان می رفت و با آنها وارد بحث می شد، دختر او را همراهی می کرد. او نیز توسط دانشمندان مرد مورد آزمون قرار گرفته و گواهی کسب کرده بود. سخاوی می گوید او از معتبرترین دانشمندان حدیث در زمان خود بود، و دانش آموزان برای شنیدن سخنانش ازدحام می کردند. اما چون هنگام تدریس حجاب نداشت؛ حال آنکه معمول بود که زنان مسن حجاب داشته باشند، او را فاقد صلاحیت دانستند. سخاوی نزد این زن آموزش ندید، اما همانند عسقلانی که معلم و مربی مورد احترام او بود و نیز مانند فقیه معاصر خود سیوطی نزد زنان دیگر تعلیم دیده است (۳۲-۱۳۱).[۲۹]

سخاوی در مورد زن دیگری به نام بایرام می گوید پدرش قرآن را آموخته و با فرهیختگان معاشرت داشت و این زن در این محیط بار آمد و رساله های نَواوی و غزالی را خوانده بود. پدرش او را به بیت المقدس برد و «در آنجا شیوخ او را آزمون کردند. او آنچه را که آموخته بود، به زنان یاد می داد.» در ادامه سخاوی به صورت مبهمی می گوید او ازدواج کرد و «زندگی اش تغییر کرد» (۱۵).

زنان دیگری که سخاوی نام آنها را ذکر کرده عبارتند از خدیجه بنت علی (متوفی به ۱۴۶۸) و نَشوان (متوفی به ۱۴۶۸). سخاوی نزد خدیجه که علوم قرآنی و حدیث و خطاطی می دانست تعلیم دیده بود. او هم به زنان و هم به مردان تعلیم می داد (۲۹). نشوان به دلیل فضائلش دوستان زیادی در میان زنان طبقات نخبه داشت. علم او چنان بود که خویشاوندش، قاضی کیلانی، که پیش پای هیچ زنی از جا بر نمی خاست، وقتی نشوان به خانه اش می رفت، برایش از جا بلند می شد. نشوان با شاهزاده بریزیه دوست بود و او را در سفر حج همراهی کرد. شاگردانش او را به جهت شکیبایی و اهتمامش می ستودند (۳۰-۱۲۹).

زنان دیگر هم دوستانی در بین نخبگان داشتند. خدیجه بنت محمد (متوفی به ۱۳۸۹) که دانش گسترده ای داشت، از جمله در مورد صحیح بخاری (۳۱). شاهزاده تَذکَری از اعضای خاندان سلطنتی که پیشتر از او یاد شد، در سال ۱۲۸۵ دیری را برای بانوی فرهیخته زینب بنت ابوالبرکات و «زنانش» بنا کرده بود. گاهی زنان نخبه نیز دانشمند بودند. برای مثال، بای خاتون (متوفی به ۱۳۹۱) که حدیث را در سوریه و مصر آموخته بود و معلمانش از ممتازترین دانشمندان مرد و زن بودند (۱۲-۱۱).[۳۰] پر واضح است که داد و ستد علمی میان مردان و زنان وجود داشت. زنان هم نزد زنان و هم نزد مردان تعلیم می دیدند، اما اینکه چطور و در کجا، مشخص نیست. ظاهراً زنان در درس مردان حاضر می شدند و مردان نیز نزد زنان درس می گرفتند. اما تاریخ آموزش در دنیای اسلام از حضور زنان در مدارس متعدد یا نهادهای عمومی آموزشی ذکری به میان نمی آورد.[۳۱] یک جهانگرد در قاهره در اوایل قرن نوزدهم نوشته است که زنان را می شد در نهاد قدیمی مذهبی و آموزشی الأزهر مشاهده کرد:

«بر خلاف باورهای رایج در اروپا، تعداد زیادی از طالبان علم را بانوان تشکیل می دهند که بی هیچ مانعی در آمد و شد هستند، با یکدیگر گفت و گو می کنند، و آزادانه در میان مردان در رفت و آمد اند.» آیا این آزادی در دوره های متقدم نیز وجود داشته است؟ در هر حال هیچ سندی دال بر اینکه زنان، حتی با وجود داشتن گواهی، می توانسته اند در این نهادها آموزش بدهند، وجود ندارد. در حالیکه داشتن گواهی برای مردان به معنای جواز حصول به سطح نخست تعلیمی بوده است. بدیهی است زنان از داشتن شغل های دستمزدی محرومِ بودند.[۳۲] ذکری از این نیست که دستمزدی که زنان از شاگردان خود مطالبه می کردند؛ اگر اصلاً دستمزدی می گرفتند، چه قدر بود. هاجر، دانشمند برجسته حدیث که شاگردانش برای شنیدن درسش ازدحام می کردند، در سال های بعد در چنان محظوری واقع شده بود که «از پذیرش وجوهات برای تأمین معاش دریغ نمی کرد و حتی میزان بیشتری را مطالبه می کرد» (۱۳۱). احتمال آن هست که زنان دانشمند در قبال تدریس در معدودی از رباط ها یا حتی برخی از مدارِس یتیمان و بیوه ها که کمتر ذکری از آنها به میان آمده دستمزدی دریافت می کرده اند. اما قاعدتاً این موضوع باید بیشتر بررسی شود.

بدیهی است علم اندوزی خواه از سر تفنن یا به خاطر دستمزد، امتیازی متعلق به طبقه متوسط و زنان نخبه بود. البته بعضی از این زنان بعدها به سختی می افتادند. مشاغلی که زنان طبقات پایین می توانستند از آنها پولی در بیاورند، عبارت بودند از: نظافتچی، نانوا، میوه فروش، فروشنده مواد غذایی (حبوبات پخته، آرد و شیر)، دلّال (فروشنده دوره گرد لباس، گلدوزی، و جواهرات برای حرمسرا)، مرده شور، نوحه خوان، و آوازه خوان. زنان می توانستند دلاک حمام، خدمه یا کارگر بیمارستان (که هم برای بیمار زن و هم برای بیمار مرد خدمه زن و مرد را استخدام می کردند)، و روسپی باشند.[۳۳] بسیاری از نویسندگان عرب آن زمان رواج روسپیان را در مصر و به ویژه در قاهره متذکر شده اند. روسپیان می بایست برای ادامه کار مالیات می پرداختند. الکساندر راسل پزشک انگلیسی که در قرن هیجدهم در حلب طبابت می کرد، ذکر می کند که یک مقام دولتی به روسپیان حلب پروانه کسب داده بود و روسپیان به او خراج می دادند. او آنها را توصیف می کند که در خیابان ها و محلات دور افتاده شهر جمع می شوند، «خودنمایانه لباس می پوشند، حجاب روی صورتشان شل و ول است، گونه هایشان را سرخاب می مالند، دسته گلی را به صورت زننده بر روی شقیقه می چسبانند، سینه هایشان را آشکار می کنند، و طرز راه رفتنشان مردانه و پر از ادا و اطوار است.» منابع قرن هیجدهمی و متأخر از وجود اصنافی برای روسپیان و آوازه خوانان و رقاصان زن یاد کرده اند. تقریباً با قطعیت می توان گفت تعداد این اصناف اندکی بیشتر از سازمان هایی بوده اند که وظیفه شان اعمال نظارت دولتی و اخذ مالیات از کسانی بوده است که به این حرفه ها اشتغال داشتند. همه این مشاغل جزو مشاغل پست و بدنام بودند.[۳۴]

به نظر می رسد زنان ساکن رباط و به طور کلی زنان صوفی در وضعیت مرزی میان بدنامی و خوشنامی قرار داشتند. همچون همقطارانشان که در رباط های متعدد مردانه ساکن بودند، مذهبی بودند. البته نه در معنای کلی رعایت دستورات دینی و زندگی توأم با پای بندی، بلکه در معنای خاص یعنی تعلق به یک نظام صوفیانه. تصوف از زمان های دور ابزاری برای بیان ابعاد رازورانه اسلام بوده است. در قرن سیزدهم، گروه های فدائیان با یکدیگر در دیر می زیستند و از طریقت مرشدی که همه به او احترام می گذاشتند، تبعیت می کردند. رهبر این گروه یا دیر بسته به جنسیتش شیخ یا شیخه نامیده می شد. وقتی حق عضویت که عمدتاً از مردمان طبقه کارگر شهری دریافت می شد، افزایش یافت (که تا قرن نوزدهم چنین شده بود)، تصوف بسیاری از ویژگی های مذاهب مردمی از جمله احترام به قدیسین و احترام به قبور مردمان و قدیسین را اخذ کرد. بدین سان ویژگی های خاص آن هم از تصوف کلاسیک متمایز شد و هم از مذهب «عقلانی» طبقه علما. اما حق عضویت در تشکیلات صوفیه به هیچ وجه محدود به طبقه کارگر نبود، بلکه در مواردی اعضای گروه عمدتاً از طبقات بالا و بازرگانان ثروتمند بودند. نخبگان اعم از زن و مرد نیز ممکن بود جزو اعضا باشند. برای مثال، شُکربای، زن سلطان ظاهر خوشقدم، جزو صوفیان بود.[۳۵] اما تصوف که داشت رواج می یافت، بیشتر زبان حال زندگی طبقات کارگر و فرودست بود. علما که حافظان مذهب غالب بودند، بسیاری از رویه های صوفیانه را به دلیل «خرافی» بودن هتک و تقبیح می کردند. در میان مردان، حق عضویت در تشکیلات مخصوص صوفیه به معنای ارتباط آشکار با نوعی پیشه خاص بود، اما در مورد زنان چنین نبود.

معلومات ما در مورد زنان صوفی در عصر پیشامدرن اندک است. یکی از مفصل ترین گزارش ها توسط فقیه و دانشمند ابن الحاج نوشته شده است. او در جایی به شیخه ها و اعمال و پیروانشان دشنام می دهد. در واقع او در سراسر کارش هر فعالیتی را که زنان در آن ساکت، ناپدید و مطیع مردان نبودند، سرزنش می کند.

او «آنهایی که شیخه نامیده می شوند» را تقبیح می کند، زیرا ذکر (یعنی سرودهای مذهبی که گاهی با رقص توأم است) می گویند که او آن را برای زنان ممنوع می داند. معتقد است آواز زن، عورت است و نباید شنیده شود. واژه عورت از آن واژگانی است که معنای پیچیده و چند لایه اش به همراه طیفی از ارجاعات ممکن به آن آشکارا بر مردسالاری فرهنگ عربی مسلط و نسبتی که میان زنان، رابطه جنسی، و چیزهای شرم آور و نجس بر قرار می کند، دلالت می کند. معانی این واژه عبارتند از: کسی که از یک چشم کور است، معیوب، ناقص، و آلت تناسلی یا شرمگاه که باید پوشانده شود، بدن زن، صدای زن، و خود زن. ابن الحاج شیخه را به دلیل اینکه باعث می شوند زنان کارهای نا به جای صوفیه را انجام دهند، و بر خلاف دستور پیامبر، همچون زنان مسیحی در دیرها بی شوهر اند، تقبیح می کند. ابن الحاج از قول پیامبر می گوید: « جهاد زن فقط خشنودکردن همسر اوست.»[۳۶]

در این عصر نیز همچون دیگر اعصار، طریقت، تجرد، و خواهری به برخی از زنان اجازه می داد دستکم در زندگی خصوصی شان از سلطه مردانه بگریزند. بدیهی است همین واقعیت که حتی معدودی زن بتوانند خارج از قیود پدرسالاری زندگی کنند، بیش از هر چیز دیگر ابن الحاج را به ناسزاگویی واداشته است.

مردسالاری موجود در فرهنگ و زبان، و گفتاری که به طور گسترده در پس نظِم اجتماعی وجود داشت، مستقیماً در معماری خانه های طبقات بالا منعکس شده است. واژه سَکَنَ یا ساکن شدن از ریشه « ساکت و آرام» می آید که بیانگر درک اسلامی از حق مرد برای داشتن مأمن و حریم خصوصی غیر قابل تخطی و حفاظت شده است که مردان دیگر حق ورود به آن را ندارند. حریم که از واژه حَرَم به معنای «حرام و مَحرَم یعنی ممنوع» می آید، به آن بخش هایی از منزل اشاره دارد که بیشتر از هر جای دیگر ورود مردان به آن ممنوع است؛ یعنی جائی که زنان در آن ساکن بودند.

در میان طبقات بالا ایده آل پنهان کردن زنان از چشم مردان دیگر در معماری بیان شده است. محل زندگی زنان اغلب خوشایندترین بخش منزل بود؛ نه به این دلیل که زنان بیشتر عمر خود را در آن سپری می کردند، بلکه به این دلیل که آقای خانه، وقتی در منزل بود، بیشتر وقت خود را در آنجا می گذراند. اتاق های آنها از اتاق ارباب رجوع و حیاطی که به بیرون وصل می شد، فاصله داشت و مشرف به باغ های اندرونی بود. حمام ها و آشپزخانه ها جدا از حرمسرا، اما متصل به آن بودند. راحتی، بالش، و فرش اثاثیه اصلی آن بودند. در خانه هایی که در آنها تعدد زوجات برقرار بود، اگر زنان برای خود مکان های مجزا نداشتند، اتاق های مخصوص به خود را داشتند و زنان صیغه ای نیز در اتاق ها جداگانه ساکن می شدند.

پر واضح است که ثروت لازمه ایجاد این ساز و کار بود. خانه های طبقه متوسط هم گاهی دارای حرمسرا بود. معماری های باقی مانده از قرون دهم و یازدهم حاکی از این است که حتی خانه های کاملاً معمولی نیز ممکن بود بخش های مجزایی برای زنان داشته باشند، اما به نظر می رسد وجود این ترتیبات در خانه های طبقه متوسط و پایین بسیار نادر بوده است. احتمالاً بخش مختص زنان در یک خانه معمولی را تنها با آویختن یک پرده ساده در برابر در ورودی مشخص می کردند.[۳۷] می شد که یهودیان و مسیحیان نیز خانه هایی شبیه خانه های مسلمانان داشته باشند، زیرا محدودیتی در این مورد که چه کسی ساکن کدام خانه باشد، وجود نداشت، اما پرده نشینی را در ترتیبات داخلی رعایت نمی کردند. ممکن بود مرد نامحرمی به خانه بیاید و با زن خانه در غیاب مرد به گفتگو بپردازد. این تفاوت های فرهنگی گاهی برخوردهایی را سبب می شد. برای نمونه، در اسناد جنیزه موردی ضبط شده است که خانواده ای یهودی با خانواده ای مسیحی با هم در یک خانه زندگی می کردند و وقتی خانواده مسیحی مسلمان شدند و شروع کردند به رعایت پرده نشینی برای زنان، خانواده یهودی احساس ناراحتی می کردند.[۳۸]

اثاثیه اصلی خانه های طبقه متوسط نیز همچون طبقات بالا عبارت بود از مخدّه، قالیچه، و بالش به همراه پرده هایی که خانه های دارای اتاق های کم را به بخش های مجزا تقسیم می کرد. اثاثیه را عروس به خانه جدیدش می آورد. این اثاثیه به همراه لباس های عروس اصلی ترین اقلام جهیزیه او بود. یهودیان و بی تردید مسلمانان با دقت، فهرستی از این اقلام را به عنوان دارایی عروس تهیه می کردند.[۳۹]

لباس و جواهرات غالباً گرانترین قسمت جهزیه بود. هم لباس زن و هم لباس مرد از نظر رنگ و پارچه می توانست مرغوب باشد. لباس های بیرون از خانه همچون بالاپوش را هم زنان می توانستند بپوشند و هم مردان. اما مقامات این کار را ضرورتاً تأئید نمی کردند و به ویژه پوشیدن لباس مردانه توسط زنان را تقبیح می کردند. در ۱۲۶۳ در قاهره بر اساس حکمی پوشیدن عمامه و دیگر لباس های مردانه برای زنان ممنوع شد. اگر این حکم ها در کوتاه مدت متنفذ بوده، اما در دراز مدت نبوده، زیرا ابن الحاج، یک قرن بعد زنان هم دوره خود را به دلیل پوشیدن عمامه مورد انتقاد قرار می دهد.[۴۰]

ثروتمندان برای پخت و پز و نظافت از بردگان خانگی که اغلب زن بودند، استفاده می کردند. طبقات متوسط و پایینی که نمی توانستند از پس خرید برده بر آیند، و با توجه به قیمت بالای سوخت و زحمت فراوان آشپزی، اغلب روزهای هفته غذای آماده از بازار می خریدند. تنوع غذاهای موجود، زیاد بود. احتمالاً قاعده این بود که مرد خانواده یا کنیز خانگی از بازار غذا بخرد. خرید در میان طبقات بالا تماماً از طریق تجار که کالاهای خود را به حرمسراها می فرستادند، و دلال ها که زنان دستفروش بودند، صورت می گرفت. در میان طبقات متوسط خرید کردن بیشتر از طریق دلال ها صورت می گرفت. در حلب زنان فروشنده دوره گرد اغلب یهودی یا مسیحی بودند، اما در قاهره ظاهراً اغلب آنها مسلمان بوده اند.[۴۱] امّا واضح است که زنان طبقات متوسط و پایین خرید، به ویژه اقلامی چون لباس، پارچه، و جواهرات را خودشان انجام می دادند و بنا به گفته ابن الحاج آنها بودند که برای مردان هم لباس می خریدند. در روزهای عید زنان چنان در جواهر فروشی ها و دیگر مغازه ها ازدحام می کردند که تعدادشان از مردان بیشتر می شد. در نتیجه مردان به سختی راهی برای عبور از میان بازار پیدا می کردند و همین امر بیزاری ابن الحاج را موجب شده بود. او تأکید خاصی دارد بر اینکه زنان را باید از رفتن به بازار منع کرد و در واقع هم هر از چندگاهی زنان را از رفتن به خیابان ها منع می کردند. گزارش شده است که در این مواقع تجار و اغلب تجار پوشاک و عطر دچار تنگدستی می شدند، زیرا نمی توانستند کالاهایشان را بفروشند.[۴۲]

فعالیت های اجتماعی زنان عبارت بود از دید و بازدید در مناسبت های رسمی مثل عروسی، تولد، و عزا، و مناسبت های رسمی مثل دعوت از همدیگر و رفتن به حمام های عمومی. رفتن به حمام های عمومی که همه مردم آن را انجام می دادند، یک بار در هفته انجام می شد. عروسی و تولد از جشن های مفصلی تشکیل می شد که احتمالاً در آنها از آوازه خوانان و رقاصان زن دعوت می شد

تا در حرمسرا یا آن بخشی از خانه که برای مهمانان زن در نظر گرفته شده بود، برنامه اجرا کنند.

اما آنها را در مکانی قرار می دادند که مردان نیز بتوانند آنها را ببینند، یا اینکه در حیاط و در بخش مردانه برنامه اجرا می کردند و زنان می توانستند از بالای ایوان یا از پشت پنجره تماشا کنند.[۴۳] عزاداری ها نیز مناسبت های کارناوالی مهمی بودند البته توأم با سوگواری. مداخل زندگی نامه ای سخاوی اغلب با ذکر مرگ زنان و این عبارت خاتمه می یابد: «مراسمی پر خرج و با شکوه بود». در یک مورد او حتی اضافه می کند که «اوقات خوش و مراسم خوبی» بود و شاعران مرثیه های خود را خواندند (۲۶–۲۵). نوحه خوانان حرفه ای زن را برای عزاداری، نواختن تمبور، و ذکر خصایل خوب متوفی فرا می خواندند. گاهی مراسم را با عمل ناخوشایندی که نامحترمانه بود، اما جزو آداب محسوب می شد، افتتاح می کردند و عبارت بود از کتک زدن مرده شور. او با علم به اینکه به محض ورود به خانه، چه چیز در انتظارش است، عموماً خود را مخفی می کرد و سپس همراه با زنان دیگر به اجرای آداب می پرداخت.[۴۴]

اسلام متعارف نوحه خوانی حرفه ای زنان را ممنوع کرده بود و هر از چند گاهی مقامات جلوی آن را می گرفتند، اما این منع دیری نمی پائید. در یک مورد این منع با دخالت ضامنه المَغانی، یعنی زنی که از طرف حکومت مسئول تخفیف مالیات زنان آوازه خوان، ذِکرگویان صوفی، نوحه خوانان و دیگر مشاغل بود، لغو شد.[۴۵] او خسارتی را که به دلیل منع استخدامِ نوحه خوانان به خزانه حکومت وارد می شد، بر آورده کرد و بدین ترتیب باعث لغو آن شد.

گاهی زنان تنها به رفتن به منازل یکدیگر اکتفا نمی کردند و به بازار، قبرستان، بدرقه زائران کاروان های مکه یا مَحمِل، دیدن مناظر، و گردش در کنار رودخانه می رفتند. همه این گشت و گذارِ ها هر از چندگاهی قدغن می شد، یا دستکم از سوی مقامات مذهبی همچون ابن الحاج شدیداً محکوم می شد. زیارت قبور و به ویژه قبر بزرگان در روزهای عید بسیار معمول بود. این کار عملی از سر سوگواری نبود، بلکه فرصتی برای تفریح کردن و بیرون بردن کودکان بود. گاهی هم زنان شب را بیرون می ماندند. ابن الحاج می گوید زنان شب هنگام برای زیارت قبور می روند، در حالیکه مردی همراه آنهاست و «دائم در جستجوی مکانی خلوت هستند»، حتی صورت خود را باز می کنند و با مردان غریبه بگو و بخند می کنند. آنها در میان قبور و در زیر نور ماه به دور هم جمع می شوند، فانوس روشن می کنند، نشیمن می گذارند و به داستان های نقالان گوش می دهند. «همه این کارها برای زنان قدغن است و زنان به هیچ وجه نباید به زیارت قبور بروند.» وقتی صداهای محکوم کننده دست بالا را پیدا می کردند، همچنانکه هر از چند گاهی چنین می شد، زنان را از زیارت قبور در اعیاد یا همه اوقات منع می کردند.[۴۷]

سفر سالانه کاروان حج نیز باعث جمع شدن تعداد زیادی از زنان می شد. برای اطمینان از داشتن جایی که بتوان از آن جا همه چیز از جمله کاروان زنان حاکمان را به خوبی تماشا کرد، بعضی از زنان از روز قبل در مغازه هایی که در جای مناسبی قرار داشتند، جا می گرفتند و از شب قبل در آن می ماندند و در اینجا نیز با مردان آزادانه و به نظر ابن الحاج کاملاً آزادانه اختلاط می کردند.[۴۸]

رفتن به مکه آرزویی همگانی بود. به احتمال زیاد بسیاری از کسانی که برای تماشای کاروان می آمدند، خود روزی به زیارت می رفتند، اما برای این کار شاید می بایست سراسر عمر پس انداز کنند. افرادی که سخاوی از آنها سخن می گوید و عمدتاً از طبقه متوسط بوده اند، نه یک بار بلکه چندین بار به زیارت می رفتند که معمول بوده است.

هر از چندگاهی زنان را از تماشای عزیمت محمل هم باز می داشتند. در اوقات خاصی حتی ترک خانه نیز برای زنان ممنوع بود. برای مثال در ۱۴۳۷، طاعون شیوع پیدا کرد و سلطان برای یافتن راهی جهت مقابله با آن در مجمعی رسمی با قضات و فقها به مشورت نشست. او از آنها پرسید کدام معصیت خلایق است که خداوند آن را با طاعون تلافی می کند. آنها پاسخ دادند: زنا. در این روزها زنان خود را آرایش می کردند و روز و شب آزادانه به خیابان و بازار می رفتند. علما هم در پاسخ سلطان گفتند باید بیرون رفتن از خانه را برای زنان ممنوع کرد. در این مورد که آیا این منع باید شامل پیرزنان یا زنانی هم بشود که کسی را نداشتند تا به امور آنها رسیدگی کند، اختلاف وجود داشته است. اما سلطان می خواست این منع را برای همه زنان برقرار کند و چنین شد. «به خاطر عذاب مرگ، خروج زنان از منزل قدغن شد و آن زنانی که بیرون می رفتند، کتک می خوردند.»[۴۹] در این مورد که زنان تنها در این هنگام چه می کردند، گزارشی در دست نیست. اما گزارش های مربوط به مقاطع دیگری که زنان می بایست در خانه می ماندند، حاکی از آن است که بعضی از آنها از شدت بی غذایی مرده اند.[۵۰] هر چند این ممانعت های افراطی به دفعات توسط این یا آن حاکم در طی قرون وضع می شد، ولی خوشبختانه ادامه نمی یافت و برای مدت زمان طولانی پا بر جا نمی ماند. واضح است که این ممانعت ها، خواه برضد پوشیدن لباس مردانه، یا زیارت قبور، یا رفتن به خیابان، از بین می رفت و زنان رویه های سابق را از سر می گرفتند. اگر غیر از این بود، شکایت ها و ممنوعیت ها از سر گرفته نمی شد.

ظاهراً رفتن به حمام قدغن نبود؛ البته بعضی از علما این کار را برای زنان نمی پسندیدند و آن را غیر اسلامی می خواندند.[۵۱] ابن الحاج آن را محکوم می کند و به مردان می گوید نگذارند زنانشان به حمام های عمومی بروند. می گوید بر اساس احکام اسلام زنان وقتی در بین زنان دیگر هستند، باید از ناف تا زانویشان پوشیده باشد، اما زنان در حمام به این موضوع توجه نمی کنند و اصلاً خود را نمی پوشانند.به نظر او حضور زنان یهودی و مسیحی در حمام بخشی از این اعمال وقیحانه است. ابن الحاج از این شکایت دارد که بر اساس دستورات اسلامی غیر مسلمانان نباید به بدن زن مسلمان نگاه کنند، در حالیکه زنان در حمام عریان اند.

از دیگر مخالفت های او این است که زنان همیشه بهترین لباس های خود را بعد از حمام می پوشند تا به یکدیگر نشان دهند، و سپس از شوهرانشان لباس های بهتری می خواهند. او سرزنش هایش را اینطور خاتمه می دهد که حمام فسادهای زیادی به همراه دارد که او آنها را بازگو نمی کند (و شاید هم غیر قابل گفتن باشند)، اما «برای کسی که به این موضوع بیندیشد، واضح» خواهد بود.[۵۲]

زنان نوشته ای از خود به جای نگذاشته اند، بنابراین ما ابزارهای مستقیمی برای آگاهی از زندگی آنها در اختیار نداریم. روشنترین توصیفاتی که از زندگی زنان در اختیار داریم، به قلم مسافران اروپائی نوشته شده است. به ویژه یکی از آنها، لیدی مری وُرتلی مانِتگو که از ۱۷۱۷ تا ۱۷۱۸ همسر سفیر بریتانیا در ترکیه بود، تصویری از زندگی زنان در دوره پیش از نفوذ اقتصادی غرب و تحولات پس از آن به دست می دهد. یک مسافر انگلیسی دیگر، الکساندر راسل نیز اطلاعات نسبتاً مفصلی پیرامون زندگی در حرمسرا در اختیار ما می گذارد. راسل که پیشتر نیز به او ارجاع دادم، پزشکی بود که در دهه ۱۷۴۰ در حلب سکونت داشت. به دلیل حرفه پزشکی اش، به حرمسراها که عموماً به روی مردان اروپائی بسته بود، راه داشت. نوشته های این دو حاوی اشارات کوتاه و خصوصی است؛ هر چند مانتگو عمدتاً راجع به طبقه بالا و راسل راجع به طبقات بالا و متوسط نوشته است.

وقتی مانتگو می خواست به حرمسراهای طبقات بالا برود، خواجگان او را تا اندرونی هدایت می کردند. در آنجا زنان عموماً با خویشاوندان و دوستانشان بودند. زنان خانه برای خوشامد گویی به او پیش می آمدند. شام را کنیزان می چیدند و سپس کنیزان دیگری همراه با ساز می رقصیدند. مانتگو می گوید همه کنیزان زیبا و متعلق به زنان بودند و شوهرانشان به آنها دسترسی نداشتند. کیفیت اجرای برنامه گاهی بازتابی از ثروت و گاه نشان دهنده شخصیت مالک بود. یک زن بسیار ثروتمند پنجاه ساله که کنیزانش نمایش کسل کننده ای را اجرا کردند، در حالیکه پنج یا شش دوست دیگر او را احاطه کرده بودند، برای مانتگو توضیح داد که دیگر پول خود را برای چیزهای اضافی خرج نمی کند، بلکه ترجیح می دهد بیشتر وقت خود را صرف امور خیریه و عبادت کند.[۵۳]

زنانی که مانتگو آنها را توصیف می کند وقت خود را با دوستان و آشنایان می گذراندند و ظاهراً پیوندهای نزدیکی با بردگان زن ایجاد می کردند، زیرا آنها را وقتی جوان بودند، می خریدند و تحت نظارت خودشان بار می آوردند. مانتگو در خانه بیوه سلطان ده برده خردسال را دیده بود که بزرگترینشان بیش از هفت سال نداشت و به طرز زیبایی لباس پوشیده بود. آنها کارهای کوچک سلطانه را انجام می دادند: برایش قهوه می ریختند، وقت شستشو برایش آب می آوردند. سلطانه از

آنها بسیار خوشش می آمد. از این بردگان بعدها به خوبی مراقبت به عمل می آمد. کنیزان مسن تر به آنها گلدوزی می آموختند، و هم چون دختران خانواده به تربیت آنها توجه می شد. بردگانی که به دقت تربیت می شدند، قیمت گزافی داشتند و گاهی زنان طبقات بالا برای سرمایه گذاری این دختران را می خریدند، آنها را تعلیم می دادند، و از ده سالگی به بعد می فروختند (۱:۳۸۴).[۵۴] اما رسم بر این بود که زنان طبقات بالا آنها را همچون کنیزان شخصی بار آورند و با آنها مناسبات نزدیکی داشته باشند. مانتگو می گوید آنها هرگز این کنیزان را نمی فروختند؛ مگر برای مجازات برای یک خبط بزرگ. اگر از دستشان ذلّه می شدند، آنها را به دوستی می سپردند یا آزادشان می کردند. راسل می گوید گاهی این کنیزان با یکی از خَدمه ازدواج می کردند و پس از اینکه آزادی شان را به دست می آوردند، همچنان وابسته به خانواده باقی می ماندند. اما بیشتر آنها مجرد باقی می ماندند و سرنوشتشان در گرو سرنوشت صاحبانشان بود و معمولاً به هنگام مرگ اربابِ، آزاد می شدند. در استانبول قرن شانزدهم زنان موقوفاتی را برای بردگان آزاد شده که عموماً زن بودند، ایجاد می کردند که حتی از موقوفات فرزندان خودشان هم بیشتر بود. این عمل حاکی از وابستگی آنها به بردگان و احساس مسئولیت نسبت به آنها بود (۱:۳۶۸).[۵۵]

جزئیات بیشتر در توصیف مانتگو نشان دهنده روابط صمیمی و راحت زنان در حمام است. بردگان، زنان را در حمام شستشو می دادند و آنها در حالیکه قهوه و شربت می خوردند، با یکدیگر به صحبت می پرداختند. او حمام را «قهوه خانه زنان» می نامد. «در آنجا همه اخبار شهر رد و بدل می شد، رسوایی ها به بار می آمد، و جز اینها» (۱: ۳۱۴). مانتگو همچنین زنانی را توصیف می کند که در سن وضع حمل بودند و اغلب اوقات آرزو داشتند بچه دار شوند و لذا برای معالجه به معجون های عشقی و جادو متوسل می شدند.

روی هم رفته، الگوی کلی زندگی زنان در میان طبقات بالا از مراحل خاصی تشکیل می شد: ازدواج در سنین پایین بین دوازده و شانزده سالگی، بچه دار شدن یا در آرزوی آن بودن. سپس مادری برای دختران و پسران بالغ که به ویژه در مورد اخیر برای زنان امنیت، منزلت، اقتدار، و احترام در بین اعضای خانواده را به همراه می آورد. در آخرین مرحله زندگی که ممکن بود سال های زیادی را در بر گیرد، زیرا ازدواج و تربیت فرزندان در سنین پایین اتفاق افتاده بود، زنان در آرامش به همنشینی با برخی از دوستان، پرهیزکاری و امور خیریه می پرداختند. آنها با ایجاد موقوفاتی برای فقرا، بیوگان، یا بردگان شخصی، خود را به عنوان شخصی مؤمن و نیکوکار برای مرگ آماده می کردند. البته غرضم این نیست که بگویم این موقوفات صرفاً با هدف شخصی بنا می شدند و بیانگر اعتقاد راستین به پرهیزکاری و نیکوکاری نبود، منظور این است که این اعمال دارای معانی و انگیزه های چند لایه و پیچیده بودند.

مدارک دیگری در دست نیست تا با استناد به آنها بتوان حدس زد زنان این جوامع نسبت به دنیایی که در آن بودند، چه حسی داشته اند. اما دو سند بر جای مانده است که نشان

می دهد به تفاوت های موجود میان زندگی خودشان و زنان در جوامع دیگر می اندیشیدند. در نخستین سند که گزارشی متعلق به قرن هیجدهم است، کنجکاوی شدید زنان در باره زندگی در جوامع دیگر نشان داده شده است. الکساندر راسل که اجازه ورود به حرمسرا را داشت، توصیف می کند که او ناچار می شد «ملاقات های خود را طولانی تر کند تا پرسش های بی شمار زنانی را که کنجکاو بودند بدانند کشور او چگونه است، پاسخ گوید. آنها به ویژه در مورد زنان فرنگی (اروپائی)، و لباس ها، مشغولیت ها، ازدواج، رفتار با کودکان، و سرگرمی های آنها کنجکاو بودند... سؤالاتشان عموماً به جا بود و اظهاراتی که گاه در مورد راه و روش های کاملاً متفاوت با خود بیان می کردند، غالباً با سرزندگی و سنجیدگی همراه بود.»[۵۶]

دومین سند متعلق به اوایل قرن نوزدهم و بر گرفته از نوشته ای است به قلم سوزان وُلکَن. او یک زن کارگر فرانسوی، هوادار سن سیمون و فمینیستی پرشور بود و از ۱۸۳۴ تا ۱۸۳۶ در مقام مدیر یک کالج زنانه در مصر که در دهه ۱۸۳۰ برای پزشکان زن بنا شده بود، کار می کرد. بر اساس نوشته او نیز، زنان مصری به شدت در باره زنان اروپائی کنجکاو بوده اند، اما این کنجکاوی در این مقطع زمانی با حسادت و آرزو توأم شده بود که وُلکن عامدانه به آن دامن می زند. او طی دو سال اقامت در مصر در مهمانی های زنان شرکت می کرد. خانه ای که او به آن می رفت، یک خانه قبطی (مصریان مسیحی) بود. صحنه ای که او توصیف می کند، با آنچه در خانه یک مسلمان یا یهودی می گذشت، متفاوت نبوده:

> نخست برای ما قهوه و نارگیل آوردند و پس از آن شیرینی و نوشیدنی. برای لحظاتی همه ساکت بودند... اما دیری نپائید...که هزاران سؤال را در مورد وضعیت زنان در کشورم بر سرم ریختند. من به «عامل تحریک» بدل شده بودم. شروع کردم به انتقاد از حجاب ناراحت و قطور و پرده نشینی آنها. سپس تلاش کردم به آنها آداب و رسوم مؤدبانه و اجتماعی خودمان را بفهمانم. به آنها گفتم در فرانسه... مردان همواره در جمع های ما حضور دارند و ما را برای پیاده روی همراهی می کنند، همه جا ما زنها جلو می رویم، صورت هایمان را نمی پوشانیم و سرهایمان را با گل تزئین می کنیم! (وُلکَن همانطور که خود او بعداً خاطر نشان می کند، موقعیت زنان در غرب را ستایش نمی کرد، اما در اینجا اینطور وانمود می کند.) با شنیدن این داستان های غربی چه آه ها و فریادهایی که از سینه آنها بیرون نمی آمد![۵۷]

زنان غروب را به سرگرمی گذراندند، برخی از آنها همچون مردان لباس پوشیدند و نقش هایی را بازی می کردند که با قهقهه بقیه همراه بود.

زمانی که حضور وُلکن در مصر در مقام مدیر مدرسه پزشکی زنانه رو به پایان بود، جهانی که آن زنان در باره اش کنجکاو بودند، در حال هجوم به جهان زنان مصری بود.

یادداشت ها

۱. گوئیتین می نویسد: «استفاده از نامه ها و اسنادی که از یهودیان اروپائی قرون وسطای متأخر بر جا مانده به دلیل تصویر کلی جامعه ای که متعلق به آن بودند، خطرناک است... و نه تصویر جامعه مدیترانه ای ان دوره که ما در اینجا با آن سروکار داریم. به رغم درجه بالای استقلال حقوقی و مدنی ای که آنها در این دوره از آن برخوردار بودند، و به رغم منزلت شان به عنوان نیمه خارجی... در این دوره آزادانه با همسایگانشان معاشرت می کردند و بنابراین زیاد با آنها متفاوت نبودند. بنابراین، همانطور که یک ضرب المثل عربی می گوید،"مردم بیشتر شبیه معاصرینشان هستند تا پدرانشان." به همین دلیل یک پزشک قرن دوازدهمی که در بیمارستانی حکومتی در قاهره و حلب کار می کرد، محترم ترین نماینده حرفه پزشکی در این دوره بود، در حالیکه یک شیشه گر، یا ابریشم باف یا فلزکار یهودی می توانست تقریباً از همان تکنیک استفاده کند و همان موقعیت اجتماعی را داشته باشد که یک همکار مسیحی یا مسلمان او ممکن بود از آن برخوردار باشد. بر اساس اسناد جنیزه، کمک متقابل به صورت قرض های کوچک، اما نه خیلی کوچک در میان اعضای مذاهب گوناگون و نیز مشاغل یکسان یا مشابه رایج بوده است.»:

A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the cairo Geniza, 5 vols. (Berkley: University of California Press, 1967-), 1: 70-71.

۲. برای مثال وقتی محمد شمس الدین سخاوی مرگ یک دختر نه ساله را خاطر نشان می کند، متذکر می شود که او ازدواج کرده بود: کتاب النساء، جلد ۱۲ از الضوء اللامع لأهل قرن التاسع، ۱۲ ج (بیروت: مکتبه الحیا، بی تا)، ۱۶۳. زین پس در متن ارجاع داده می شود. السخاوی در قاهره به دنیا آمد. او یک دائره المعراف دوازده جلدی از سرشناسان عصر خود تألیف کرد و یک جلد از آن را به زنان اختصاص داد. برای مطالعه بیشتر در مورد این مجلد بنگرید به: Huda Lutfi, "Al-Sakhawi's Kitab al-Nisa'", Muslim World, no.۲ ۱ .۲۴-۱۰۴ :(۱۹۸۱) به عنوان منبعی برای تاریخ اجتماعی و اقتصادی زنان مسلمان در عصر فاطمی.

۳. بنگرید به:

William Muir, *The Mamluke or Slave Dynasty of Egypt*; 1260-1517 A.D. (London: Smith,Elder, 1896), 217; and Ahmed Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks en Egypte*, 2 vols. (Cairo: Institut François d'Archeologie Orientale du Cairo, 1973), 2: 183.

۴. بنگرید به:

Muir, *The Mamlouke or Slave Dynasty*, 255; Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*,2: 125-28.

درباره ممالیک همچنین بنگرید به:

Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

۵. Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks* , 2: 166-69.

۶. Carl F. Petry, "A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period,"*Muslim World* 73, nos. 3-4 (1983): 201.

۷. Gabriel Baer, "Women and Waqf: An Analysis of the Istambul Tahrir of 1546," *Asian and African Studies* 17, nos. 1-3 (1983): 10,27.

۸. در باره میزان بالای اخلاق در میان مردان مملوک بنگرید به:

The Mamlouke or Slave Dynasty، 226.

۸. در مورد ثروت زنان مملوک بنگرید به:

Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*, 1: 16-19, 57-58,65.

۹. برای نمونه های متعدد وقف توسط زنان بنگرید به:

Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*, 1: 319-27.

برای مثال خاتون توغای صومعه ای ایجاد کرد که زنان برده می توانستند در آن زندگی کنند: ابوالعباس احمد بن علی بن عبد القادر الحسینی، تقی الدین مقریزی، کتاب المواعظ والأعتبار فی ذکر الخطاط والأطهار، ۲ ج (بغداد: مکتبه المثنی، [۱۹۷۰])، ۲: ۴۲۵.

۱۰. Goitein, Mediterranean Society, 3: 260.

گاهی اوقات السخاوی نام سه یا چهار شوهر را برای فرد مورد نظرش بر می شمرد (۴۶، ۱۴۱–۱۴۰و ۷۲و ۱۰۴و ۱۱۳و ۸–۷)؛ و ادوارد ویلیام لین می گوید ازدواج در میان اهالی قاهره در شهر های مصر در قرن نوزدهم رایج بوده است. جودیت تاکر در مورد دهقانان مصر دراین عَصر نیز همین را بیان می کند.

Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London: Everyman, 1966); Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 53.

۱۱. الکساندر راسل معتقد است که «زنی که از هنگام تولد از تبار خانواده آگاهی داشت می توانست مغرور و بدخلق باشد و روابطش گاهی به یک بند از ازدواج تبدیل شود، اما شوهر نمی توانست با کس دیگری همخوابه شود.» در نتیجه همچنانکه او معتقد است، «در میان مردمان هم شأن و نیز بازرگانان ثروتمند افراد زیادی بودند که ازدواج با یک برده را بر ازدواج با یک زن آزاد ترجیح دهند و وضع مادی و در واقع همه امتیازات این پیوند را به جای تسلیم شدن به شرایط به دست آوردن این زنها، فروگذارند.»

The natural History of Aleppo, *Containing a Description of the City, and the Principal Natural Productions in Its Neighborhood. Together with an account of the Climate, Inhabitants, and Diseases, Particularly of the Plague*, 2 vols. (London: Printed for G.G. and Robinson, 1994), 1: 271.

۱۲. Goitiein, *Mediterranean Society*, 1: 73-74, Russell, *Natural History of Aleppo*, 1: 271, 277; Lane, Manners and Customs of Egyptians, 185, 188; Tucker, *Women in Nineteenth- Century Egypt*, 53; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700," International *Journal of Middle East Studies* 12, no.3 (1980): 232.

۱۳. برای مثال بنگرید به:

Russell, Natural History of Aleppo, 1: 277; and Lane, Manners and Customs of Egyptians, 185.

۱۴. در اینجا یافته های منبع زیر را خلاصه کرده ام که نویسنده اش بر روی اسنادی در این مورد کار کرده است:

"Slave Dealers, Women, Pregnancy and Abortion: The story of a Circassian Slave Girl in Mid-Nineteenth Century Cairo," By Ehud R. Toledano, *Slavery and Abortion* 2, no.1 (1981): 53-69.

۱۵. Goitiein, *Mediterranean Society*, 3: 324.

در مورد این موضوع به هیچ مدرکی در رابطه با زنان مسیحی مصری برنخوردم که در مورد تجارب آنها اطلاعات ناچیزی در دست داریم.

۱۶. المقریزی، الخطاط، ۲: ۲۴۵. دیگر زنانی که نهادهای خیریه بنا کردند عبارتند از الف بنت صالح، یک بولقانی که مدرسه ای برای «ایتام و بیوه زنان» ایجاد کرد و خدیجه بنت یوسف که مادرش یک بولقانی بود و یک زاویه (چیزی شبیه رباط) بنا کرد. خدیجه به همراه «بسیاری بیوه زنان دیگر» در آنجا اقامت داشت و وقتی که مرد، همانجا دفن شد. السخاوی، کتاب النساء، ۸–۷، ۱۱۳.

۱۷. المقریزی، الخطاط، ۲: ۲۸–۴۲۷.

۱۸. Gerber, "Social and Economic Position in Bursa," 233; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 99; Abraham Marcus, "Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo," *Journal of Economic and Social History of the Orient* 26, pt. 2 (1983): 145; Ronald C. Jennings, "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri, " *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, pt.1 (1975):61-65.

۱۹. Marcus, "Men, Women and Property," 144, 146; Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 99.

برای یافته های مشابه بنگرید به:

Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt,* 83; and Gerber, "Social and Economic Position in Bursa,"234.

۲۰. در قیصری زنان سه برابر بیش از آنکه خریده شوند، فروخته می شدند و دوبرابر هم در حلب. همچنین زنان در بورسا بیش از اینکه خریده شوند، فروخته می شدند.

Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 99; Marcus, "Men, Women and Property," 144; Gerber, "Social and Economic Position in Bursa,"240.

۲۱. Goitein, *Mediterranean Society*, 1: 266; Marcus, "Men, Women and Property," 151, 146-47.

۲۲. Marcus, "Men, Women and Property," 145; Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 102; Gerber, "Social and Economic Position in Bursa," 233; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 82-83.

۲۳. Gerber, "Social and Economic Position in Bursa," 233; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 99; Jennings, "Women in Ottoman Judicial Records," 61-65.

۲۴. Goitein, *Mediterranean Society*, 3: 342, 1: 100-102.

اما گوئیتین به نحوی مغشوش این را هم می گوید: «ریسندگی و بافندگی، کارهایی که به لحاظ نظری بر زنان فرض بود، به ندرت ذکر شده اند، مگر در مورد کسانی که بافنده حرفه ای بوده اند.» پیشین، ۳: ۳۴۱.

۲۵. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 85.

در اسنادی که توسط گربِر مورد بررسی واقع شده اند، نوزده مورد از ۱۲۳ مالکیت یا ۱۶ درصد از دارایی های فهرست شده همچون دستگاه های پارچه بافی نشان می دهد که زنان به این حرفه ها و بیشتر اوقات به ریسندگی و بافندگی می پرداختند. در یک پیمایش در سال ۱۶۷۸ در مورد کارگاه های ابریشم ریسی که او گزارش می کند، ۱۵۰مورد از ۳۰۰ مورد از این کارگاه ها در بورسا در مالکیت زنان بود یا زنان آنها را اداره می کردند. سند دیگری که تلاش برای کاهش مالیات کارگاه های ابریشم ریسی را ثبت کرده حاکی از این است که بیشتر کارگران در این شغل «زنان فقیر» بودند.

"Social and Economic Position in Bursa," 237-38.

نیز بنگرید به به:

Margaret Meriweather, "Women and Work in Nineteenth-Century Syria" (paper presented at the Middle East Studies Association Conference, 1986).

۲۶. Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 86.

۲۷. لین می نویسد: «دختران جوان اشخاصِ طبقات متوسط گاهی با پسران در مدرسه عمومی آموزش می دیدند؛ اما معمولاً محجبه بودند و با پسران هیچ رابطه ای نداشتند. من غالباً دختر خوش پوشی را می دیدم که در یک مدرسه پسرانه قرآن می خواند.»

Manners and Customs of the Egyptians, 64n1.

تاکر نیز یادآور می شود که ورود دختران به مکتب در قرن نوزدهم «بدعت» محسوب نمی شد:

Women in Nineteenth-Century Egypt, 110.

راسل یادآور می شود که دختران « حدود هفت سالگی... به مدرسه فرستاده می شدند تا دوخت و دوز بیاموزند.» پس از نه سالگی دیگر به مدرسه نمی رفتند، اما «اگر تحصیل شان در آنجا تمام نمی شد، ممکن بود برایشان معلم سرخانه بگیرند.»

Natural History of Aleppo, 1: 264.

۲۸. السخاوی از زنانی نام می برد که به آنها تعلیم داده بودند (۸، ۱۹، ۱۵، ۳۱، ۴۵، ۲۱). یکی از آنها توسط عمه اش زبیده تعلیم دیده بود (۲۱). دیگری توسط شوهرش (۴۴).

۲۹. السخاوی نیز معلمان زن داشته است (بنگرید برای مثال به ۷۹–۷۸، ۱۲۴). در باره سیوطی و معلمان زن او بنگرید به :

Elizabeth M. Sartain, *Jalal al-Din Al-Suyuti* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 127.

السخاوی به ندرت از زنانی یاد می کند که از پس پرده «درس گفته باشند» (برای مثال، ۲۲). قاعدتاً واژه حجاب که هم به معنای «پوشش» و هم «پرده» است، در اینجا به معنای پرده است. این واقعیت که سخاوی خاطر نشان می کند که هاجر و «زنان مسن» حجاب نمی گذاشتند، دال بر آن است که زنان جوان از پس پرده درس می گفتند.

۳۰. نیز بنگرید به:

Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Austin: University of Texas Press, 1979), 129.

۳۱. George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); A.S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Age*s (London: Luzac, 1957); and Ahmad Shalaby, *History of Muslim Education* (Beirut: Dar al-Kashshaf, 1954).

۳۲. James Augustus St. John, *Egypt and Mohammed Ali; or Travels in the Valley of the Nile*, 2 vols. (London: longman, Rees, Orme, Brown, Green and Longman, 1834), 2: 335. See Petry, Civilian Elite of Cairo, 247.

۳۳. بنگرید به:

Mediterranean Society, 1:127-30; Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*, 1:43-87; Lutfi, “Al-Sakhawi’s Kitab al-Nisa’,”117: Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 82-83.

در باره زنان شاغل بنگرید به:

Petry, *Civilian Elite of Cairo*, 14-141.

۳۴. Russell, *Natural History of Aleppo*, 1:263. See Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*, 1:45.

در قاهره قرن هیجدهم روسپیانی که به مقامات حکومت مالیات می دادند، نیز مجوز دریافت می کردند.

Andre Raymond, *Artisans et commercants au Caire au XVIIIe siècle*, 2 vols. (Damascus: Institut Francois de damas, 1973-74 , 2: 609.

نیز بنگرید به:

Gabriel Baer, Egyptian Guilds in Modern Times (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964), 84-85.

در مورد روسپیگری و دولت در مصر قرن نوزدهم بنگرید به:

Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*,150-55.

درباره کارهای پست بنگرید به:

Ira Marvin Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Harvard Middle East Studies (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 82-83.

۳۵. سعد عبدالفتاح عاشور، المجتمع المصری فی عصر السلاطین الممالیک (قاهره: دار النهضه العربیه، ۱۹۶۲)، ۱۶۷.

۳۶. ابو عبدالله محمدبن محمد العبداری ابن الحاج، المدخل، ج ۴ (قاهره: المطبعه المصریه، ۱۹۲۹)، ۲: ۱۴۱.

۳۷. Goitein, *Mediterranean Society*, 1: 118-20, 3: 359; Russell, *Natural History of Aleppo*, 238-39; Lane, *manners and Customs of Egyptians*, 189.

۳۸. S.D. Goitein, “The Sexual Mores of the Common People,” in *Society and The Sexes in Medieval Islam*, ed. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979), 46.

۳۹. Goitein, *Mediterranean Society*, 3: 128.

۴۰. Ibid., 4: 153-54;

ابوالعباس احمد بن علی بن عبد القادر الحسینی، تقی الدین مقریزی، کتاب السلوک لمعرفة دول الملوک، ۴ ج. ویرایش دوازدهم، محمد مصطفی زیاده (قاهره: مطبعه اللجنه التألیف والترجمه والنشر، ۷۳–۱۹۳۶)، ۳: ۵۰۳؛ ابن الحاج، المدخل، ۱: ۲۴۲.

۴۱. Goitein, *Mediterranean Society,* 1: 114, 115,161, 3: 341, 343; Russell, *Natural History of Aleppo*, 1: 242; Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt*, 82-83;

عاشور، المجتمع المصری، ۱۷-۱۱۶.

۴۲. ابن الحاج، المدخل، ۲: ۵۵-۵۴؛ المقریزی، کتاب السلوک، ۴، بخش ۲: ۳۳-۱۰۳۲.

۴۳. Goitein, *Mediterranean Society*,3: 343; Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*, 1: 35; Russell, *Natural History of Aleppo*, 1: 254; Lane, *manners and Customs of Egyptians*, 343, 506.

۴۴. ابن الحاج، المدخل، ۱: ۶۸-۲۶۷.

۴۵. در این مورد بنگرید به:

Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*, 1: 86.

۴۶. ابن الحاج، المدخل، ۱: ۶۸-۲۶۷.

۴۷. المقریزی، کتاب السلوک، ۴، بخش ۲: ۶۱۹؛ ۲، بخش ۱: ۵۱.

۴۸. ابن الحاج، المدخل، ۱: ۷۵-۲۷۲: المقریزی، کتاب السلوک، ۴، بخش ۲: ۶۱۴.

۴۹. المقریزی، کتاب السلوک، ۴، بخش ۲: ۳۳-۱۰۳۲.

۵۰. De Lacy PlLeary, *A Short History of the Fatimid Caliphate* (London: K.Paul. Trench, Trubner; New York: E.P.Dutton, 1923), 173.

۵۱. Abd ar-Raziq, *La Femme au temps des Mamlouks*, 2: 217.

۵۲. ابن الحاج، المدخل، ۲: ۷۳-۱۷۲.

۵۳. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, 2 vols., ed. Robert Halsband (Oxford: Clarendon Press, 1965), 1: 347-48; hereafter cited in the text.

۵۴. Russell, Natural History of Aleppo, 1: 267.

تولدانو این نوع سرمایه گذاری را در ارتباط با زنان طبقات بالا در استانبول قرن نوزدهم می داند:

“Slave Dealers, Women, Pregnancy, and Abortion,” 59-60.

۵۵. Russell, *Natural History of Aleppo*, 1:270; Baer, “Women and Waqf,” 23-24.

۵۶. Russell, *Natural History of Aleppo*, 1; 247-48.

۵۷. *Aspects de la vie quotidienne en Egypte: A l’Epoque de Mehmet-Ali, Premiere moitie du XIX e siècle, d’apres les souvenirs d’une fille du people , en Egypte*, 1834-36, *de Suzanne Voiqui, ed. Rouchdi Fakkar* (Paris: maisonneuve et Larose, 1975), 72-73.

بخش سوم

گفتارهای جدید

فصل ۷ تحول اجتماعی و فکری

در اوایل قرن نوزدهم جوامع خاورمیانه تحول اجتماعی بنیادین را آغاز کردند. نفوذ اقتصادی غرب در اقتصاد جهانی، پیدایش دولت های «مدرن» در منطقه، و سلطه رسمی و غیر رسمی قدرت های استعماری اروپا بر بخش های زیادی از منطقه در اواخر قرون نوزدهم و اوایل قرن بیستم ضوابط اقتصادی و سیاسی همه گیری را برای تحول به وجود آورد.

در دهه های نخست قرن نوزدهم برخی از زنان، به ویژه دهقانان و زنان طبقات پایین در کشورهایی مثل مصر و سوریه که در آنها کالاهای ساخت اروپا جای خود را پیدا می کرد، بی تردید از عواقب تغییر در الگوهای اقتصادی و سیاسی در رنج بودند. برای عموم زنان تأثیرات نفوذ اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اروپا پیچیده و در موارد مشخصی قطعاً منفی بوده است. با اینهمه پیامد تحول در حال وقوع، در موارد دیگر بسیار مثبت بوده است، زیرا نهادها و ساز وکارهای اجتماعی برای نظارت بر زنان، و پرده نشینی و طرد آنها از حوزه های اصلی فعالیت اجتماعی در جامعه را تدریجاً افشا کرد. نظم اجتماعی در این جوامع بدترین ویژگی های زن ستیزی فرهنگ مدیترانه و خاورمیانه را با تفسیری از اسلام به بدترین وجه ممکن برای زنان در آمیخته بود. از اینرو زنان خاورمیانه ای از زوال این نظام ها متأسف نیستند.

تحولات ناشی از دگرگونی های اقتصادی و سیاست های دولتی، خواه توسط بوروکراسی بومی یا استعماری، و تحولات فرهنگی و ایدئولوژیکی حاصل

از آن ها، هم زندگی مردان و هم زنان را تحت تأثیر قرار داد. اما یکی از این تحولات اهمیت ویژه ای برای زنان داشت که عبارت بود از خود زن به عنوان موضوع اصلی در منازعات داخلی. برای نخستین بار از زمان تأسیس اسلام در جوامع مسلمان، نگاه به زن در سنت و فقه اسلامی- جواز تعدد زوجات، دسترسی آسان مردان به طلاق، و جداسازی- آزادانه مورد بحث قرار گرفت. موضوع زن به عنوان موضوعی مهم نخست در نوشته های روشنفکران مرد در مصر و ترکیه مطرح شد. از همان آغاز نگاه به زن و جایگاه او با مباحث دیگری همچون ناسیونالیسم و ترقی ملی و اصلاح سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی که این روشنفکران برای جامعه بسیار مهم می پنداشتند، در آمیخت. از همان آغاز، بحث از زنان و اصلاح با ملاحظات پیرامون پیشرفت نسبی جوامع اروپائی و نیاز جوامع مسلمان به رسیدن به پای آنها پیوند خورد. گفتار جدیدی در مورد زنان ظهور یافت که به جای آنکه صورت بندی های کلاسیک و مذهبی قدیمی در مورد جنسیت را از میان بر دارد، با مرتبط کردن مباحث مربوط به زنان، ناسیونالیسم، و پیشرفت ملی، و تحول فرهنگی لایه ای دیگر بر آن ها افزود. در این گفتار جدید که در پایان قرن به گفتار مسلط بدل شد، این مباحث به شکلی غیر قابل تفکیک به هم پیوند خوردند.

همچنانکه تاریخ فمینیسم غربی نشان می دهد هیچ پیوند ذاتی و ضروری بین بحث زنان و بحث فرهنگ وجود ندارد. اگر چه میراث غربی مردسالاری و زن ستیزی ویژگی های متفاوتی دارد، اما در مجموع بهتر از سایر فرهنگ ها از جمله فرهنگ اسلامی نیست. در واقع، اگر وقایعی همچون جادوگرکشی اروپائیان را در نظر بگیریم که در طی آن هزاران زن کشته شدند، این گفته فاطمه مرنیسی در مورد نوع نگرش نظم اسلامی از دشمنانش یعنی «کافران در بیرون و زنان در درون» در مورد گذشته اروپائیان نیز به همین اندازه مصداق دارد.[۱] با این حال، فمینیست های غربی خواستار ترک کلیت میراث غربی و پذیرش تمامیت برخی دیگر از فرهنگ ها به عنوان تنها ملجأ برای زنان غربی نیستند؛ بلکه با آن میراث با شرایط خودش به درگیری انتقادی و سازنده می پردازند. پذیرش یک فرهنگ دیگر به عنوان چاره ای کلی در برابر میراث زن ستیز در یک فرهنگ خاص نه تنها پوچ، بلکه غیر ممکن است. فرایند فرهنگ پذیری چنان پیچیده و نشانگذاری آن در روان انسانی آنچنان عمیق است که حتی افرادی که عامدانه به صورت ذهنی و روانی به فرهنگ دیگری می گریزند، در زندگی شان بخش قابل توجهی از فرهنگ پیشین را منتقل و بازتولید می کنند. سوای اینها اصلاً چطور می توان یک فرهنگ را با آوردن فرهنگ دیگری برای مردمان یک یا چند جامعه جایگزین کرد؟

با اینهمه در مجادلات حول و حوش زنان در جهان اسلام، همچون دیگر بخش های جهان غیر غربی، آن کسانی که مدافع اصلاح وضعیت زنان بودند، از همان آغاز از نیاز به ترک رویه های زن ستیز «ذاتی» (بی قید و شرط) و «اصلاح ناپذیر» فرهنگ بومی به نفع آداب و رسوم و باورهای فرهنگ دیگر، یعنی فرهنگ اروپائی سخن می گفتند. در فصل بعد در این مورد بحث خواهم کرد که تصادفی نبود که تَرک فرهنگ بومی به عنوان راه حلی برای سرکوب زنان تنها در جوامع استعماری مطرح شد و نه در جوامع غربی. با ورود استعمار غرب این نوع گفتار مورد تأکید قرار

گرفت و اعلام شد. در چنین بافتی بود که پیوند میان بحث زنان و ناسیونالیسم و فرهنگ دائماً جعل شده است. ابتدا در پس زمینه نفوذ اقتصادی و فرهنگی غرب و نهایتاً سلطه سیاسی و گفتاری آن، به عنوان قویترین نوع سلطه، بود که این پیوندها شکل گرفت. این سلطه خود پیش در آمد منازعات طبقاتی و فرهنگی جدید بود. مجادله در مورد زنان به محل نزاع مسلطی بدل شد که از رهگذر آن سایر موضوعاتِ بسیار تفرقه افکن نیز مورد مناقشه قرار می گرفت. در اینجا بود که حجاب به عنوان دال نیرومَندی ظاهر شد که نه تنها حامل معنای اجتماعی جنسیت بود، بلکه حامل موضوعات به مراتب کلی تری بود که اهمیت سیاسی و فرهنگی داشتند. از آن زمان تاکنون حجاب چنین بار معنایی ای داشته است. در هم تنیدگی موضوع زنان با طبقه، فرهنگ، و سیاست و رمززدایی از موضوع زنان و حجاب با این مباحث، برای زنان حیاتی بوده است. پیشرفت یا پسرفت در موقعیت و حقوق زنان غالباً به این بستگی داشته است که در منازعه بر سر ناسیونالیسم و فرهنگ، مردان جانب کدام طرف را بگیرند یا قدرت سیاسی در دست کدام طرف باشد. در این فصل تحولاتی را مورد بررسی قرار خواهم داد که طی قرن نوزدهم روی داد و زمینه را برای ظهور گفتاری در اواخر قرن نوزدهم آماده کرد که در آن منازعات طبقاتی و فرهنگی به صورت رمزی در واقع منازعه بر سر جنسیت بودند. خاستگاه و تکامل آن گفتار موضوع فصل بعدی است.

نفوذ و سلطه اقتصادی غرب در قرن نوزدهم، عکس العمل های جوامع خاورمیانه، تحولات اقتصادی و اجتماعی ای که حادث شدند، و نیز شرایط ظهور و تکامل منازعات پیرامون زنان چند لایه و پیچیده بود. به رغم اینکه آهنگ این تحولات از کشوری به کشوری دیگر تفاوت داشت، اما سمت و سوی آن در سراسر خاورمیانه یکسان بود. مصر و ترکیه و تا حد کمتری سوریه که پیش از همه محصولات اروپائی را به بازارهای خود راه دادند، پیشرو بودند، در حالیکه شبه جزیره عربستان مگر تا قرن بیستم، کمتر تحت تأثیر مستقیم این تحولات قرار داشت. عوامل بومی بسته به میزان در گیری مناطق گوناگون به همراه اجتماعات متنوع شهری، روستایی، چادرنشینی، و قبیله ای آنها در اقتصاد جهانی بر این تحولات تأثیرات متفاوتی داشتند. رابطه در حال تکوین با دول اروپائی نیز در هر کشور پیامد اجتماعی و سیاسی خاصی داشت که بستگی داشت به اینکه آن کشور خاورمیانه ای مستقل باقی مانده باشد یا در مناسبات استعماری یا پیشااستعماری غرق شده باشد.

من به جای تلاش در جهت ردیابی تحولات منطقه در اشکال محلی که جز به مصنوعی ترین شکل، به سختی امکانپذیر است، بر تأثیر این تحولات بر زنان و گفتارهای جدید در باره زنان در مصر تمرکز خواهم کرد. مصر در قرون نوزدهم و بیستم در خط مقدم تحولاتی قرار داشت که در جهان عرب در حال وقوع بود و لذا از بسیاری جهات آیینه تحولات خاورمیانه بوده و هست. منازعه بر سر حجاب در پایان قرن نوزدهم که در جامعه مصر مناقشه برانگیز شد و به دیگر پایتخت های خاورمیانه مسلمان هم سرایت کرد، نشانه ظهور یک گفتار جدید بود. شکلگیری این گفتار و تبدیل آن به گفتاری زیربنایی و پارادایمی مقارن بود با ظهور استعمار و شکاف طبقاتی در مصر. در سرتاسر قرن بیستم موضوع زنان و حجاب مکرر در این یا آن جامعه خاورمیانه ای

و حتی در جوامع مسلمان دورتر، البته گاه با تفاوت های اندک، بالا گرفته است. این منازعه همواره آکنده از مباحثی همچون فرهنگ و ناسیونالیسم، ارزش های «غربی» در برابر ارزش های «بومی» و «اصیل» است که نخست در قالب گفتاری درباره زنان و در مقطعی حساس از تاریخ مطرح شد که مصر در پایان قرن نوزدهم آن را تجربه کرد. به عبارت دیگر، تاریخ دیگری به گفتار زنان و حجاب ضمیمه شد که عبارتست از تاریخ سلطه استعماری، مبارزه بر ضد آن و شکاف طبقاتی ای که حول آن شکل گرفت. این تاریخ همه جوامع خاورمیانه و گفتاری را که آن تاریخ و آن مبارزات همچنان در آن زنده است، به انحای گوناگون تحت تأثیر قرار داده است.

نفوذ اقتصادی غرب در مصر مشخصاً در اواخر قرن هیجدهم آغاز شد. در اواخر دهه ۱۷۷۰ صنایع بومی به ویژه تولید منسوجات، به طرق گوناگون از کالاهای وارداتی اروپایی متأثر شدند.[۲] این روند به آرامی در دهه های نخست قرن نوزدهم ادامه یافت و در دهه ۱۸۴۰ جا به جایی بزرگی رخ داد که در آن کالاهای ساخته شده به مصر وارد می شدند و در عوض مواد خام صادر می شدند. همچنین در این جا به جائی تجارت با اروپای غربی به هزینه تجارت با امپراتوری عثمانی افزایش یافت. مصر که در اوایل قرن نوزدهم عمدتاً با امپراتور عثمانی تجارت می کرد، در اواسط قرن بیشتر تجارتش با اروپا انجام می شد.

این عدم توازن به عللی صورت گرفت که برخی از آنها به بیرون و برخی دیگر به درون خاورمیانه مربوط می شد. در نیمه نخست قرن هیجدهم اروپا انقلابی تکنولوژیک را تجربه کرد که به انقلاب صنعتی انجامید. فنون به ویژه در تولید نساجی بهبود یافتند که از لحاظ تأثیر و صرفه، فنون خاورمیانه ای را پشت سر گذاشتند. همزمان، تولید در خاورمیانه به دلیل شیوع طاعون های مرگ آور و نا آرامی های سیاسی دچار وقفه شد. در مصر، جنگ های مستمر با طبقه حاکمان مملوک، به همراه مالیات های گزاف به افول بیشتر تولید انجامید.[۳]

تحولات مصر نقش مهمی در شتاب گرفتن تحولات اجتماعی ایفا کرد. در این میان باید از سیاست های محمد علی پاشا یاد کرد که در ۱۸۰۵ به عنوان حاکم مصر و اسماً تحت حاکمیت عثمانی، منصوب شد و مدت چهل و سه سال بر قدرت ماند. محمد علی که در نظر داشت مصر را به استقلال برساند، مدرنیزه کردن ارتش و افزایش مالیات ها را در دستور کار قرار داد. او اصلاحات ارضی، اجرایی، و آموزشی را ایجاد کرد و تلاش کرد صنایع را راه اندازی کند. ابتکارات او در این حوزه ها تحولات اقتصادی، فکری، فرهنگی، و آموزشی مهمی را برای زنان به همراه داشت.

هم پیشرفت های اقتصادی غرب و هم سیاست های محمد علی به شیوه های مختلف بر برخی از زنان، به ویژه زنان طبقات پایین و روستاییان مستقیماً تأثیرگذار بود. در وهله نخست واردات اروپائی باعث افول صنعت نساجی محلی شد و رقابت با محصولات غربی بر کسانی که در کار نساجی بودند، فشار آورد. این صنعت یکی از پول سازترین حوزه هایی بود که زنان به آن راه داشتند.[۴]

این افول در دهه نخست قرن نوزدهم به واسطه توافقات تجاری دولت و پس از آن اقدامات دولت در تأسیس صنایع نساجی دولتی شتاب گرفت.[۵] قرار گرفتن کارگران در زیر چتر نظارت دولت و ایجاد کارخانه های نساجی دولتی، صنعت تولید نساجی محلی را که پیشتر به کارگران مستقل وابسته بود، دچار رکود کرد. حتی تا نیمه قرن که بیشتر کارخانه های دولتی ورشکست شدند، صنایع نساجی سنتی نتوانستند شکوفایی پیشین خود را به دست آورند؛ البته برخی از صنایع محلی دوام آوردند. خطر ورشکستگی تولید نساجی روندی را شتاب بخشید که بر اثر آن، مصر که عرضه کننده مواد خام بود – که پس از ۱۸۴۰م بخش اعظم آن پنبه بود– به وارد کننده محصولات تمام شده اروپایی تبدیل شد.[۶]

برخی از کارخانجات دولتی، به ویژه کارخانجاتی همچون کارخانه تَربوش در فُوّا که در مراکز استان قرار داشتند، زنان را استخدام می کردند. آمار قابل اعتمادی از تعداد زنانی که استخدام شده بودند، وجود ندارد، اما گمان می رود که تعداد آنها اندک باشد. زنان دو سوم دستمزد مردان را دریافت می کردند. تعداد احتمالاً اندکی از زنان هم در کارخانه های دیگری همچون شکر و تنباکو که محمد علی آنها را تأسیس کرده بود، و نیز در مزارع پنبه که برخی از آنها تا قرن بیستم به تولید خود ادامه دادند، استخدام شدند.[۷]

اما، همانطور که جودیت تاکر در تحقیقش درباره زنان مصری در قرن نوزدهم آورده است، ادغام روز افزون مصر در اقتصاد جهانی در آغاز فرصت های زنان برای تأمین معاش یا درآمد اضافی از تولید منسوجات، اعم از نخ ریسی، شانه زنی، یا رنگرزی را کاهش داد. تاکر معتقد است که هجوم کالاهای اروپائی بر دیگر حوزه های تجارت محلی هم تأثیر منفی داشت و به زنان و مردان آسیب رساند. بنابراین اگر حتی برای مثال تاجران خُرد مواد غذایی از آسیب مصون ماندند، اما شرکت های اروپائی و کارگزاران آن تاجران محلی را کنار زدند. در نتیجه زنانی هم که در تجارت محلی سرمایه گذاری کرده بودند، آسیب دیدند.

تحولاتی هم که محمد علی در پی اصلاحات ارضی در قوانین اجاره زمین پدید آورد بر دهقانان از جمله دهقانان زن تأثیر نامطلوب داشت. این قوانین که به تمرکز زمین در دست معدودی از مالکان بزرگ و خلع ید از دهقانان منجر شد، با دیگر پروژه های کشاورزی همچون حفر نهرها و ترمیم آبراهه ها که محمد علی با جدیت پیگیری می کرد، شتاب گرفت. اگر چه این اقدامات باعث افزایش چشمگیر زمین های قابل کشت شد، اما با کار اجباری دهقانان مرد به اجرا در آمد که باعث شد آنان از کار لازم برای تأمین معاش محروم بمانند و در نتیجه منجر به خلع ید بیشتر از آنها شد. با محروم شدن زنان و کودکان از ابزارهای حمایتی، گاهی آنان ناچار می شدند همراهِ با مردانشان بر روی زمین کار کنند. دستمزد آنها بسیار کم و اغلب معوق و شرایط کار هم غالباً انزجار آور بود. دهقانان مرد می بایست به طور اجباری در ارتش خدمت کنند که پیامدهای مشابهی را برای خانواده آنها داشت. باز هم زنان و کودکان که از هیچ تأمینی برخوردار نبودند، ناچار می شدند به

دنبال مردان راه بیفتند. آنها در خرابه ها اسکان داده می شدند و از جیره ای که به مردان اختصاص یافته بود، تغذیه می کردند. در اینجا نیز شرایط غالباً بسیار زجرآور بود.[۸]

اگر زنان ناچار نبودند به خاطر فقر تن به بیگاری یا نظامیگری بدهند، مجبور می شدند در غیاب مردان وظائف آنها را در کار کشاورزی را در کنار کارهای شاق خودشان انجام دهند. شاهدان می گویند روستاهایی را دیده اند که کل کشت و کار در آنها توسط زنان انجام می شد.[۹] اگر کسی نبود که زمین را بکارد، ممکن بود دیگران آن را غصب کنند و دستکم اینکه محصول فاسد می شد.

اقدامات دیگر از جمله انحصارات دولتی در تولید کشاورزی به شدت بر دوش کارگران سنگینی می کرد و باعث مقروض شدن آنها، از دست دادن حق کار بر روی زمین، یا واگذاری شد. همه اینها خلع ید بیشتر از کارگران و ترک زمین را به همراه داشت که تا قرن بیستم ادامه یافت. خانواده های دهقانان به روستاهای دیگر یا شهرهای بزرگ می گریختند و در آنجا به عنوان کارگر فصلی یا خدمتکار به سختی روزگار می گذراندند. الغای قانونی برده داری در اواخر قرن نوزدهم تقاضا برای کارگر خانگی در میان خانواده های ثروتمندتر ایجاد کرده بود.

لذا به نظر تاکر، به طور کلی برخی از تغییراتی که به واسطه واردات از اروپا و اقدامات اصلاحی دولت صورت گرفت، سرنوشت زنان، به ویژه زنان از طبقات عامه و دهقانان، را بدتر کرد. اما سایر تحولاتی که در قرن نوزدهم حادث شد، به ویژه آنهایی که در پی مدرنیزاسیون تهاجمی نظام آموزشی و اصلاحات تکنولوژیک و اجتماعی پدید آمد، پیامدهای به مراتب بیشتر و با دوامتری برای زنان داشت. این ابتکارات با گسترده شدن آموزش زنان در پایان قرن آنها را مستقیماً از خود متأثر ساخت. تأثیر غیر مستقیم این ابتکارات بر زنان هم این بود که آموزش مردان در مدارس «مدرن» و مسافرت آنها به اروپا برای تحصیل تقاضا برای اصلاحات اجتماعی در وضعیت زنان را دامن زد. پرسش از نقش زنان و بازاندیشی در آن زمینه را برای گسترش تدریجی فرصت های آموزشی برای زنان و نهایتاً فرصت های حرفه ای فراهم کرد. ابتدا زنان طبقات بالا و متوسط بودند که از این تحولات فکری و اجتماعی منتفع شدند، اما در درازمدت همه طبقات از این فرصت های جدید بهره بردند.

جدیت محمد علی در دستیابی به فنون اروپائی کمک مهمی بود. او با هدف تقویت و مدرنیزه کردن کشور از نظر نظامی و تکنولوژیک و رسیدن به پای اروپا، گروه هایی از دانشجویان را به آنجا اعزام کرد تا علوم نظامی و مهندسی و تکنولوزی هایی نظیر کشتی سازی و چاپ را بیاموزند.[۱۰] در مصر مدارس و کالج هایی برای مردان به وجود آمد که در آنها شیوه های تدریس اروپایی به کار می رفت و موضوعات درسی اروپائی به ویژه پزشکی و فنون نظامی ارائه می شد. دانشجویان در ۱۸۰۸ به اروپا اعزام شدند و مدرسه نظام در ۱۸۱۶ و مدرسه علوم پزشکی در ۱۸۲۷ احداث شد.

به عنوان بخشی از اقدامات کلی جهت دستیابی به دانش اروپائی، مدرسه ای برای تربیت مترجم در ۱۸۳۵ در قاهره احداث شد. مدیر آن، رفاعَه رفیع طهطاوی (۱۸۰۱-۷۳) فارغ التحصیل الأزهر و عضو پیشین یکی از دسته های دانشجویان اعزامی به پاریس بود. او در یک کتابی که در آن به توصیف جامعه فرانسه پرداخته توصیه می کند که به دختران هم همچون پسران آموزش داده شود و می گوید این عمل در میان برترین ملت ها یعنی اروپائیان رایج است. نوشته او نخستین نوشته به زبان عربی است که اصلاح آداب و رسوم اجتماعی تأثیرگذار بر زنان را به اصلاحات اجتماعی و تکنولوژیک برای نوسازی ملی پیوند می زند. محمد علی کتاب طهطاوی را بسیار ستایش کرد و استفاده عمومی از آن را برای دانشجویان توصیه کرد. مدت کوتاهی پس از آن دولت، دستکم در کلام، این نظریه را که آموزش زنان مهم است، پذیرفت. در اواخر دهه ۱۸۳۰ شورای آموزشی مصر که طهطاوی عضو آن بود، بیانیه ای را صادر کرد که در آن اعلام شده بود: « تحت تأثیر نقش مهم زنان در پیشرفت تمدن در جوامع مدرن قرار گرفته» و آموزش عمومی زنان را توصیه کرده بود.[۱۱]

اما دولت سوای ایجاد مدرسه ای برای تعلیم زنان پزشک در ۱۸۳۲، تا دهه ۱۸۷۰ هیچ گامی برای نهادینه کردن آموزش دختران برنداشت. انگیزه ایجاد مدرسه حکیمه ها (پزشکان زن) ملاحظات عملی داشت که عبارت بود از تربیت پزشکانی که بتوانند به معالجه زنان بپردازند. کمبود نیروی کار و شیوع بیماری های واگیر و بومی، محمد علی را وادار کرد تا به اهمیت سازماندهی خدمات بهداشتی و تربیت پزشک پی ببرد. مدرسه پزشکی تحت مدیریت آنتوان کلود بی که یک پزشک فرانسوی بود، تأسیس شد و نخستین مدیر زن آن سوزان وُلکن بود (بنگرید به فَصل ۶).[۱۲] آموزش در این مدرسه که عموماً به دلیل تکیه بر مامائی مدرسه همسرداری نامیده می شد، شش سال زمان می برد که برابر بود با زمانی که مردان در مدرسه پزشکی سپری می کردند. در آغاز، مدرسه گنجایش شصت نفر را داشت و برای پذیرش محصل با مشکل مواجه بود اما در ۱۸۶۴ ظرفیت خود را تکمیل کرد و ظاهراً در طول قرن ظرفیت را در همین سطح نگه داشت. فارغ التحصیلانی که با درجه لیسانس برای واکسیناسیون و مامایی فارغ التحصیل شده بودند و زنان و کودکان را مجانی معالجه می کردند، به سمت کارمند دولت در رده ستوان دومی منصوب شدند. دولت همچنین ازدواج هایی را برای پزشکان زن از میان فارغ التحصیلان مدرسه پزشکی ترتیب می داد، زیرا در ابتدا هیچ یک از آنها پیشنهاد ازدواجی دریافت نمی کردند. در سال ۱۸۴۴ به مدیر مدرسه پزشکی دستور داده شد تا فهرستی از اسامی شوهران مناسب در میان افسران پزشک را برای پزشکان زن فارغ التحصیل مدرسه حکیمه ها تهیه کند. زوج به محض ازدواج در همان محله به کار مشغول می شدند و با هزینه دولت خانه ای مبله شده دریافت می کردند.[۱۳]

حکیمه ها زنان بومی را در بیمارستان شهری قاهره، در کلینیک بیماران سرپایی و نیز در بیمارستان معالجه می کردند و کودکان را هم در بیمارستان و هم در منازل خصوصی طبقات بالا واکسینه می کردند. هر ماه در حدود ششصد کودک در بیمارستان شهری و در مجموع حدود پانزده هزار کودک

در سال واکسینه می شدند. وقتی حکومت در دهه ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ ایستگاه های قرنطینه را در بنادر ایجاد کرد، حکیمه ها آزمایش بدنی زنان را انجام می دادند و علل مرگ و میر را که برای برنامه ریزی طرح های پیشگیری ضروری بود، تأئید می کردند. تأثیر این زنان، حتی اگر واکسیناسیون تنها اقدامی بود که انجام می دادند، بسیار زیاد بود. به علاوه، همانگونه که یعقوب آرتین، که سال ها بعد در همین قرن وزیر تعلیمات عمومی مصر بود، یادآور شده است، حضور فعال زنان در جامعه در راستای ترویج اعتقاد به سلامت، به ترویج اعتقاد به ارزش آموزش زنان و توانایی آنها و قدرت انجام کارهای حرفه ای انجامید. برخی از زنان علاوه بر خدمات پزشکی، آموزش در همان مدرسه اِی را که از آن فارغ التحصیل شده بودند، بر عهده گرفتند. یکی از دانشجویان قدیم به نام جلیله طَمرَحان (متوفی به ۱۸۹۰) مدیر مدرسه شد و به عنوان راهنما برای دانشجویان کتابی را در مورد تجاربش در مامایی در ۱۸۷۱ منتشر کرد.[۱۴]

هرچند مدرسه حکیمه ها تا دهه ۱۸۷۰ تنها مدرسه دولتی برای آموزش زنان بود، گشایش در آموزش موضوعات اروپائی به روی زنان در رفتارهای طبقات بالا بازتاب داشت. دختران محمد علی و ملازمانشان هم نزد معلمان اروپائی تعلیم دیدند و هم تعلیمات عربی و دینی را فراگرفتند.[۱۵] خانواده های طبقات بالا نیز از همین شیوه پیروی می کردند، هر چند بدیهی است استخدام معلم برای تعلیم دختران بیشتر رواج داشت. عایشه تیموریه (۱۹۰۲–۱۸۴۰) شاعر ممتاز و عضو طبقه بالای ترک و مصری، به رغم مخالفت مادرش و به دلیل پافشاری خود او و حمایت پدرش توانست درس بخواند.[۱۶] نازلی فاضل (متوفی در اوایل دهه ۱۹۰۰) که بزرگترین دختر شاهزاده بود، سالنی را در مصر مدیریت می کرد که محل گرد آمدن روشنفکران پیشرو بود که در سال های بعد در همین قرن اعضای طبقه حاکم به آن رفت و آمد داشتند. وی در کودکی توسط معلمان اروپائی و نیز معلمان مصری یا عرب تعلیم دیده بود.

در میان طبقات متوسط و پایین در صد کوچکی از دختران هنوز هم به مکتب یا مدارس سنتی می رفتند که در آنجا قرائت و از بر کردن قرآن را به آنها آموختند. اما آموزش به سبک اروپائی ابتدا توسط مدارس میسیونری که برای اولین بار در دهه ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ تأسیس شدند، در میان این طبقات هم آغاز شده بود. تخمین زده می شود در ۱۸۷۵، ۵۵۷۰ دختر به این مدارس می رفتند که در میانشان ۳,۰۰۰ مصری بود. در ۱۸۸۷ حدود ۴,۰۰۰ از ۶,۱۶۰ دانش آموز مصری بودند. اکثر دختران مصری که به مدارس میسیونری می رفتند، قبطی بودند، اما تعدادی مسلمان هم به این مدارس می رفتند. والدین مسلمان غالباً اکراه داشتند که دخترانشان را به مدارس میسیونری بفرستند، زیرا این مدارس با هدف جذب دانش آموزان به مسیحیت تأسیس شده بودند. بعضی اوقات که مدارس میسیونری برای جذب افراد در محرومترین طبقات اقدام می کردند چون می توانستند در مورد آنها به زور متوسل شوند، مسلمانان دست بالا را پیدا می کردند. این مورد برای مدرسه خانم واتلی افتاق افتاد. مِری لوئیزا واتلی (دختر اسقف دوبلین) وقتی در خیابان به پدر و مادرها یا کودکان فقیر بر می خورد، آنها را راضی می کرد که به مدرسه بیایند. او با کمک معلمان

زن مسیحی اهل سوریه، آیین مسیح، قرائت عربی، و سوزن دوزی تعلیم می داد. آموزش رایگان سوزن دوزی او باعث تحریک دشمنی معلمان سوزن دوز مصری شد که شاگردانشان را از دست می دادند، در نتیجه به مدرسه آمدند و تلاش کردند تا به زور شاگردان را نزد خود ببرند.[۱۸] تعصبی که مدارس میسیونری برای تبلیغ آیین خود در بین اجتماعات مسیحی و یهودی و نیز مسلمان به خرج می دادند، باعث شد تا این گروه ها در صدد بر آیند مدارس خود را ایجاد کنند. در دهه ۱۸۵۰ دو مدرسه دخترانه قبطی در قاهره گشایش یافت که نخستین مدارس بومی به سبک اروپائی بود که برای دختران مصری تأسیس شد. پس از آن مدرسه دخترانه یهودی در اسکندریه و قاهره تأسیس شد و در دهه ۱۸۵۰ دیگر اقلیت ها مثل یونانیان، مدارس دخترانه خود را در اسکندریه و قاهره افتتاح کردند.[۱۹]

خدیو اسماعیل که از ۱۸۶۳ تا ۱۸۷۹ بر مصر حکومت کرد، و اعلام کرد که مدرسه «پایه هر پیشرفتی است» مدت کوتاهی پس از رسیدن به سلطنت، یک کمیته آموزشی را راه انداخت که تأسیس مدارس از جمله مدارس دخترانه را در سرتاسر مصر توصیه کرد تا بدین ترتیب آموزش برای همه بر حسب امکاناتشان در دسترس باشد. این کمیته همچنین مدرنیزه کردن مکتب ها و ادغام آنها در نظام دولتی را پیشنهاد کرد. علی مبارک (۹۳-۱۸۲۴) از اعضای این کمیته که در فرانسه تحصیل کرده بود، به ویژه مدافع آموزش زنان بود و می گفت زنان از حق تحصیل دانش تا حد اعلا و حق کارکردن برخوردارند، البته به اعتقاد او وظیفه اصلی آنها بزرگ کردن کودکان و خدمت به شوهر است.[۲۰]

این کمیته طهطاوی را مأمور کرد تا کتابی درسی که مناسب دانش آموزان دختر و پسر باشد، تألیف کند. کتاب او با عنوان المرشد الأمین للبنات و البنین[۲۱] (راهنمایی امین برای دختران و پسران) در دهه ۱۸۷۰ چاپ شد. همچنانکه در عنوان کتاب آمده بود، آموزش مختص هر دو جنس اعلام شد. این کتاب مجموعه ای در باب موضوعات گوناگون از جمله آموزش زنان بود. در این کتاب گفته می شود تعلیم دختران و پسران باعث ازدواج های متوازن می شود و زنان را قادر می کند که اگر لازم شد «وظائف مردان را در حد قوت و توان خود به عهده بگیرند.» زنان و مردان تنها در ویژگی های بدنی که « به صورت مذکر و مؤنث ظاهر می شود» متفاوت اند و ذهن زنان به هیچ وجه به موضوعات احساسی محدود نیست، بلکه توانایی اندیشه به انتزاعی ترین ایده ها را دارد. طهطاوی در مورد مناسبات زناشویی نوشته است، زن و شوهر باید کاملاً به یکدیگر عشق بورزند :« نباید صدای خود را برای دیگری بلند کنند و هر یک باید به خواست دیگری تن بسپرد، مردان از روی عشق و زنان از سر اطاعت... هیچیک از آنها نباید دیگری را با یادآوری اشتباهات گذشته سرزنش کند... هیچیک نباید حتی برای یک روز از دیگری جدا شود مگر آنکه در هنگام جدایی کلمات عاشقانه بر زبان آورد تا در مدت غیبتش در یاد بماند... زن و شوهر هرگز نباید اجازه دهند که روزشان با تلخکامی به پایان برسد.»[۲۲] شایان ذکر است که طهطاوی که اکنون به سالخوردگی رسیده بود، خود را مقید ساخته بود که مطابق با ایده آلی که این متن توصیف می کند، زندگی کند:

او به همسرش سندی داد که در آن تضمین داده بود تا زمانی که زنش «با عشق و وفاداری با او بماند و از کودکان، خدمه و بردگان او مراقبت کند» از حقوق قانونی اش برای گرفتن همسر دوم یا کنیز یا طلاق صرف نظر می کند.[۲۳]

در ۱۸۷۳ دولت اولین مدرسه ابتدای دخترانه و در ۱۸۷۴ یک دبیرستان دخترانه را بنا کرد. در ۱۸۷۵ از ۵۳۶۲ دانش آموزی که به مدارس ابتدائی دولتی می رفتند، حدود ۸۹۰ نفر از آنها دختر بودند.[۲۴] اسماعیل در نظر داشت مدارس دخترانه بیشتری را تأسیس کند، اما این طرح ها به دلیل مشکلات مالی دولت و خلع اسماعیل از سلطنت در ۱۸۷۹ محقق نشد.

با اشغال مصر به دست بریتانیا در ۱۸۸۲، تأکید بر گسترش آموزش همگانی به طور کلی و آموزش دختران کند شد. منابع مالیاتی دولت بهبود پیدا کرد و مجریه بریتانیا هزینه های اضافی را صرف پروژه های آبیاری و غیره کرد که عمداً باعث کاهش هزینه های آموزشی از نظر مالی و سیاسی شود. اما تقاضا برای آموزش با کندی رو به افزایش بود. روشنفکران ملی همچون جمال الدین افغانی (۹۷-۱۸۳۹)و محمد عبده (۱۹۰۵-۱۸۴۹؟) بر اهمیت آموزش تأکید می کردند و مردان از همه قشری مشتاقانه در پی تحصیلات به مثابه ابزاری برای ترقی طبقاتی و نیز دستیابی به اجرایی دولتی و شغل معلمی بودند. انگلیسی ها در پاسخ به این تقاضا کار زیادی انجام ندادند، برعکس، اقداماتی را برای ممانعت از آن پیشه کردند. بلافاصله پس از اشغال مصر، سیاست دستگاه اجرایی قبلی یعنی فراهم کردن تحصیلات برای هر دو جنس به هزینه دولت را ادامه دادند، اما وقتی تقاضا افزایش یافت، ثبت نام را پولی کردند. در ۱۸۸۱، درست پیش از اشغال، ۷۰ درصد از دانش آموزان در مدارس دولتی از کمک های دولت برای ثبت نام، لباس، و کتاب برخوردار می شدند. اما در ۱۸۹۲، یعنی حدود ده سال بعد، ۷۳ درصد آنها ناچار از پرداخت همه هزینه ها بودند. بر همین منوال، وقتی به اِولین برینگ سرکنسول بریتانیا و (بعد از او لرد کرامر) در ۱۹۰۱ گزارش شد که بسیاری از فارغ التحصیلان مرد مدارس ابتدائی نمی توانند به متوسطه راه پیدا کنند و در نتیجه به سختی خواهند توانست به استخدام بخش دولتی در آیند، او به جای اینکه به توسعه دبیرستان ها بپردازد، هزینه ثبت نام در مدارس ابتدائی را بالا برد تا ثبت نام را قطع کند.[۲۵] همین سیاست در مورد مدارس دخترانه هم اجرا شد. تقاضای روزافزون به افزایش هر چه بیشتر هزینه ثبت نام منجر شد. آموزش هم برای مردان و هم برای زنان، کسب شغل نان و آب دار را تسهیل می کرد؛ به همین دلیل با اینکه تقاضای عمومی برای مدارس دختران و پسران فراوان بود، اما دبیرستان های دولتی برای آموزش دختران تا پایان قرن بیستم توسعه نیافتند. وقتی نهایتاً یک کالج تربیت معلم زنان در آستانه قرن جدیدافتتاح شد، تنها سیزده کرسی برای ۱۳۸ متقاضی وجود داشت.[۲۶]

در پاسخ به تقاضای فراوان برای آموزش و فشار بر موانعی که بریتانیایی ها گذاشته بودند، شخصیت هایی همچون محمد عبده به تشکیل انجمن های خیریه و مجامع خصوصی با هدف تأسیس مدارس روی آوردند. این نهادها در پی آن بودند که دانش آموزان بیشتری را از هر دو جنس در قیاس با

مدارس دولتی بپذیرند. البته تعداد پسران در قیاس با دختران به مراتب بیشتر بود. در ۱۸۹۷ مدارس دولتی گنجایش ۱۱۰۰۰ دانش آموز و انجمن های خیریه گنجایش ۱۸۱۰۰۰ دانش آموز را داشتند، مدارس دولتی ۸۶۳ دانش آموز دختر و انجمن های خیریه ۱۱۶۴ دانش آموز داشتند. این انجمن ها در ۱۹۰۹ مدارس بیشتری را برای دختران در استان های سراسر کشور تأسیس کردند، در حالیکه اولین دبیرستان دخترانه دولتی در اسکندریه در ۱۹۱۷ افتتاح شد. در ۱۹۱۴ تعداد دختران در مدارس دولتی به ۷۸۶ نفر یعنی پایین تر از تعداد آن ها در دهه ۱۸۹۰ تنزل پیدا کرد. اما مدارس خصوصی و میسیونری در حال رشد بودند. در ۱۹۱۲، ۵۵۱۷ دختر تنها به مدارس میسیونری آمریکائی می رفتند. در پاسخ به تقاضای روزافزون، تعداد زیادی مدارس خارجی از همه نوع نیز تأسیس شدند.[۲۷]

گفتار دولت و نهایتاً رفتار آن در موضوع آموزش زنان با ایده هایی که در بحث ها و نوشته های روشنفکران مرد همچون طهطاوی و مبارک بیان می شد، همخوان شد. همین ایده ها در همان زمان در سایر مناطق خاورمیانه به ویژه در ترکیه هم بیان می شد که در اصلاحات اجتماعی و آموزشی روندی مشابه مصر را داشت از سر می گذراند.[۲۸] روشنفکران در این دو جامعه آرای یکسان داشتند و با هم در تعامل بودند. در طی دهه هایی که طهطاوی، مبارک، و محمد عبده آرای خود را در مورد زنان، آموزش و اصلاحات عرضه می کردند، در ترکیه نامک کمال (۸۸–۱۸۴۰) هوادار آموزش زنان بود و سِمس الدین سامی دائره المعارف نویس (۱۹۰۴–۱۸۵۰) کتابی را به نام کادنیز (زنان) در ۱۸۸۰ منتشر کرد که در آن بر اهمیت آموزش زنان تأکید کرده و از محو تعدد زوجات دفاع کرده بود. به نظر او اگر چه تعدد زوجات در قرآن مجاز است، اما توصیه نمی شود. او برای مستند کردن نظر خود آیاتی از قرآن را نیز نقل کرده بود.[۲۹]

یکی از پرنفوذ ترین متفکران مدافع اصلاحات در وضع زنان محمد عبده مصری بود که از جایگاه قابل توجهی برخوردار بود و پیروان زیادی، حتی در خارج از مصر داشت. عبده کار خود را با سردبیری یک روزنامه با نام الوقایع المصریه در اوایل دهه ۱۸۸۰ آغاز کرد. عبده شاگرد سید جمال الدین افغانی بود که بر تعدادی از روشنفکران در مصر، ترکیه، و ایران و دیگر بخش های جهان اسلام تأثیر داشت. افغانی در آموزه ها و نوشته های خود دلمشغول اصلاح و احیای اسلام از وضعیت «جهالت و بیچارگی» که به آن گرفتار آمده بود و باعث شده بود سرزمین های اسلامی قربانی تهاجم غرب شوند، بود. او می پنداشت چنانچه کشورهای اسلامی بخواهند تهاجم و استثمار غرب را پس بزنند، اصلاح از درون، تحصیل علوم مدرن، پذیرش اقتضائات جهان مدرن، و اتحاد میان مسلمانان بسیار ضروری است. آنها با رهایی از کابوس «سلطه خارجی» خواهند توانست «نظمی جدید و شکوهمند را بدون وابستگی یا تقلید از ملل اروپائی ایجاد کنند.»[۳۰]

عبده نیز همچون استادش متفکر مذهبی پر شور و متعهد بود. او نیز مدافع تحصیل علوم «مدرن» و «مدرنیزاسیون»، گسترش آموزش همگانی، اصلاحات در حوزه های فکری و اجتماعی، ارتقای

وضعیت زنان و تحول در رسوم ازدواج بود و بر اهمیت رهایی از جهالت و تفاسیر سوء از اسلام که در طول قرن ها حادث شده بود، تأکید داشت. عبده نیاز به اصلاح وضعیت زنان را در مقاطع مختلف عمرش و عمدتاً در مقالاتی که در وقایع المصریه در دهه ۱۸۸۰ و المنار، هفته نامه ای که در دهه ۱۸۹۰ و اوایل دهه ۱۹۰۰ منتشر می شد، مطرح کرده است. احتمالاً او بود که برای نخستین بار استدلالی را به کار گرفت که فمینیست های مسلمان هم امروزه آن را به کار می برند. یعنی این اسلام بود که برای نخستین بار انسانیت کامل و برابر زنان را به رسمیت شناخت و نه غرب؛ آنچنانکه اروپائیان استدلال می کنند. عبده استدلال می کرد که آیات قرآن در مورد جزا و پاداش اعمال نشان می دهد «مردان و زنان در مقابل خداوند برابر اند و خدا آنها را برای عمل یکسان، به طور یکسان پاداش می دهد... بنابراین میان زن و مرد در انسانیتشان تفاوتی وجود ندارد و در اعمال هم هیچ یک از آندو بر دیگری برتری ندارد.» به علاوه او استدلال می کند:

> هرکس بداند چگونه قبل از اسلام همه ملت ها برتری را به مرد می دادند و زن را به دارایی صرف و اسباب بازی مرد تبدیل کرده بودند و بداند چگونه برخی از ادیان مرد را برتر می دانند، صرفاً به این دلیل که او مرد است و زن را [فروتر می دانند] زیرا که زن است، و چطور برخی از مردمان زن را ناتوان از مسئولیت دینی و فاقد روح جاودان می دانند، هرکس اینها را بداند، قدر ارزش واقعی ای را که اصلاحات اسلام در باور ملت ها و نحوه رفتار آنها با زنان پدید آورد، خواهد دانست. همچنین برایش روشن خواهد شد که ادعای اروپائیان که مدعی اند نخستین کسانی بوده اند که به زنان احترام گذاشته اند و برابری او را پذیرفته اند، غلط است. زیرا اسلام در این مورد جلوتر از آنها است. حتی امروزه هم قوانین و سنت های آنها مرد را برتر از زن می داند... مسلماً مسلمانان در آموزش و تربیت زنان و آشنا کردن آنها با حقوق خودشان قصور ورزیده اند. ما معترفیم که در پیروی از راهنمائی های دینمان قصور ورزیده ایم، و امروزه به سندی بر ضد آن آیین تبدیل شده ایم.[۳۱]

عبده استدلال می کرد که قواعدی که برای زنان برقرار شده، از جمله قواعد مربوط به تعدد زوجات و طلاق همچون دیگر آداب و رسوم «ارتجاعی» و «تحقیر آمیز» که ملت های مسلمان را به وضعیت تأسفبار جهالت افکنده، از اسلام نمی آید، بکه در فساد، و سوء برداشتی ریشه دارد که در طول قرن ها اسلام را احاطه کرده است. احیای کلیه ملل مسلمان در گرو بازگشت به اصول اسلام است. این بازگشت روشن خواهد کرد که «مواردی همچون طلاق، تعدد زوجات، و برده داری جزو اصول اسلام نیستند.»[۳۲] عبده استدلال می کرد که برای مثال، تعدد زوجات تنها در شرایط آن روز جایز بوده است، البته واضح است که ایده آل قرآن تک همسری است. اما مقصود اصلی قرآن مورد غفلت قرار گرفته و لذا اصلاحات از جمله اصلاحات قانونی برای اصلاح کردارهای مضری که به وجود آمده، ضرورت دارد.

عبده بر خلاف بسیاری از دیگر روشنفکران عمدتاً سکولار و مصلحان این عصر، در اندیشه دینی

تعلیم دیده بود و می توانست با دانش خود به نحوی استدلال کند که اصلاح و مدرنیزاسیون نمودار اسلام «حقیقی» باشد و نه متضاد با آن. بنابراین استدلال های او در دفاع از اسلام و مدرنیزاسیون برای دیگر روشنفکران معتبر بود. در واقع عبده با اینکه شاید محتاط تر و از بقیه محافظه کارتر بود، اما با جرگه ای از سیاستمداران و اصلاح طلبان پیشرو مرتبط بود و جزو آنان به حساب می آمد. او مدافع دستیابی تیزبینانه به دانش، مهارت، فکر و دیگر تحولات دنیای مدرن غرب برای دستیابی به رنسانس ملی و اسلامی بود. اما از تقلید سطحی و کورکورانه از روش های غربی در لباس، اثاثیه، معماری، و مصرف کالاهای تجملی به جای جستجوی راه های تبادل دانش اصیل و اصلاح اجتماعی واقعی، بیزار بود.[۳۳]

در دهه ۱۸۹۰ تقاضا برای تحصیلات بیشتر برای زنان و اصلاحات بیشتر برای تأثیرگذاری بر وضعیت آنها کاملاً بالا گرفته بود. زنان شروع کردند به طرح خواسته های خود در روزنامه ها و نشریات مخصوص زنان که در دهه ۱۸۹۰ چاپ می شدند و در واقع برخی از تقاضاها حتی پیش از اینکه قرن بیستم آغاز شود، بر روی کاغذ مطرح شدند. برای مثال عایشه تیموریه شاعر کتابی را با عنوان مرآت التعامل (آیینه رفتار) در ۱۸۷۴ چاپ کرد که در آن از رفتار مردان طبقات بالا نسبت به زنان انتقاد کرده بود.

در ۱۸۹۲ نخستین مجله زنان به سردبیری یک زن چاپ شد و در ۱۸۹۸ دومی که آن را هم یک زن سردبیری می کرد، به چاپ رسید. بنیانگذار نخستین مجله به نام الفتات (زنان جوان)، هند نوفل یک زن مسیحی اهل سوریه بود و از خانواده ای روزنامه نگار می آمد که در مصر کار می کردند. در نخستین شماره این نشریه اعلام کرد که در راستای مسیری که زنان اروپا اتخاذ کرده اند، خود را وقف پیشرفت زنان در مصر می کند و از زنان خواسته بود تا نشریه را مدافع خود بدانند، با آن مکاتبه کنند، و از چاپ مطالب خودشان به عنوان زن خجالت نکشند. سردبیر این نشریه اعلام می کرد که روزنامه نگاری حرفه ای ممتاز است که بسیاری از زنان اروپائی برجسته به آن می پردازند. نشریه با آوردن نام های جُون آو آرک، (Joan of Arc) هایپتیا، (Hypatia) و الخنساء (شاعره عرب) اعلام کرد که کاری به سیاست و مذهب ندارد، بلکهَ دغدغه اش آن چیزهایی است که برای زنان جالب است، یعنی علوم، ادبیات، احوالات، اخلاقیات، آموزش، پوشاک، مد، خیاطی، نقاشی، تدبیر منزل، و تربیت کودکان. این نشریه در سال اول انتشار، مقاله ای را با عنوان «دانش، نور است» به قلم زینب الفَوّاز نویسنده لبنانی مسیحی منتشر کرد که در آن نویسنده بر اهمیت آموزش برای زنِ و مرد تأکید کرده بود. مقاله دیگری به قلم لبیه حبیقه (Labia Habiqa) پزشک بیمارستان قَصرالعَینی قاهره، از زنان می خواست به روزنامه نگاری و نویسندگی به عنوان مسئولیتی در برابر خواهرانشان روی آورند؛ و قطعه ای به قلم مُهجه بولُس (Muhga Boulos) اهل طنطه (Tanta) اظهار می کرد که زنان از حق آموزش برخوردارند. از بین نخستین مقالات دومین نشریه به نام انیس الجلیس مقاله ای در سال ۱۸۹۸ چاپ شد که آمار باسوادی در مصر را ۰/۵ برای زنان و ۳/۶ در صد برای مردان ذکر کرده بود و از مجریه بریتانیا تقاضا کرده بود چاره ای

برای این وضعیت بیندیشد.[۳۴] در دهه ۱۸۹۰ مقالات زنان هم در نشریات مردان چاپ می شد و هم به صورت مستقل. زینب الفوّاز در ۱۸۹۲ مقالاتی را در باره آموزش در النیل به چاپ رساند که در آنها از بریتانیایی ها می خواست برای همه مصریان فرصت تحصیل و برای فارغ التحصیلان مدارس شغل ایجاد کنند.[۳۵] در ۱۸۸۸، میریام ماکاریوس، همسر سردبیر اللطائف، نشریه شوهرش، مقاله ای را در باره تربیت فرزندان منتشر کرد که در آن بر اهمیت آموزش برای زنان تأکید شده بود تا آنها بتوانند از مهارت و دانش در زمینه هایی همچون بهداشت، تغذیه، و جز اینها که برای انجام این وظیفه مهم هستند، برخوردار شوند. سه سال بعد سَلمی قُصَطلی که اصلاً اهل سوریه بود، مقاله ای را در همین نشریه منتشر کرد که از آموزش زنان به شکلی متعصبانه تر دفاع کرده بود. او در این مقاله می نویسد زنان دارند به مدرسه می روند و تصمیم دارند «بطالت را پشت سر بگذارند... و این اجبار را که باید افکار خود را تماماً صرف کارهای خانه کنند، کنار بگذارند.» در ۱۸۹۱ همین نشریه نتایج امتحانات کالج آمریکائی دختران در قاهره و سخنان دختران فارغ التحصیل را گزارش کرده بود. عزمه شُقره (Adma Shuqra) که شاگرد اول کلاس شده بود، نطقی کرده بود با عنوان «زنان شرقی در پنجاه سال گذشته چه دستاوردی داشته اند» و ماریا طوما، نطقی انجام داده بود با عنوان «نقش زنان در جامعه». در ۱۸۹۶ نشریه دیگری با عنوان المُقتَطف مقاله ای را درباره حقوق زنان به قلم شاهزاده نازلی خانم منتشر کرد.[۳۶] صدای زنان عرب حتی صدای دختران مدرسه ای با پرسش هایی در مورد تعریف دوباره از نقش زن، نیاز به آموزش همگانی، و هر نوع موضوعی که ذهن مردان معاصر آنها را به خود مشغول کرده بود، بلند بود و در دهه ۱۸۹۰ عقاید و آرایشان به بخشی از دنیای نشریات تبدیل شده و به بدنه حیات فکری راه یافته بود.

نه تنها سخن گفتن از تحول، بلکه تحول واقعی رو به سوی پذیرش شیوه ها و روش های غربی داشت شکل می گرفت. در ۱۸۴۳ شرق شناس بریتانیایی ادوارد ویلیام لین که ساکن قاهره بود، به دوستی گفته بود که قاهره از نظر اسباب و اثاثیه، معماری، رفتارها، و پوَشاک « به سرعت دارد با آنچه که بود متفاوت می شود.» سه سال بعد او باز هم می نویسد که چقدر شهر در حال تغییر است و چقدر برخی نگران غربی شدن روز افزون و اقبال به مدهای غربی اند. به دوستش می نویسد، «برایت برخی نمونه های «رو به رشد» اختراعات اروپائی در اینجا را که دارد به سرعت می تازد، بر شمردم... افسران حکومت... به تقلید از قسطنطنیه لباس فرنگی کامل به تن می کنند: کت فراک، جلیقه و شلواری که به همان تنگی شلوارهای ماست.» علما در مورد همه اینها به شدت عصبانی اند و « به حق معتقد اند اینها تحولات مهمی است.»[۳۷]

مصری های آن زمان در مورد چنین تغییرات محسوسی در جامعه اظهار نگرانی می کردند. عبدالله ناظم که او هم شاگرد افغانی بود، همچون عبده تقلید کورکورانه از راه و رسم غربی ها را که در ۱۸۹۱ در همه جا به وضوح به چشم می خورد، محکوم می کند. او به ویژه مصرف مشروبات الکلی، لباس های سبک اروپائی، استفاده از کلمات خارجی، و تغییر رفتار زنان و آزادی های بیشتر آنها را بر می شمرد: زنان هر روز بیشتر به خیابان می آیند تا «زیبایی های خود را آشکار

کنند.»[۳۸] قاسم امین در سال های پایانی قرن معتقد بود «در سال های اخیر» با پیشرفت افکار مردان سلطه آنها بر زنان کم شده و اکنون می توان زنانی را دید که برای انجام کارهای خود بیرون می روند و برای لذت بردن از هوای تازه به باغ های عمومی رفت و آمد می کنند. او می نویسد بسیاری از زنان اکنون با شوهرانشان به خارج سفر می کنند.[۳۹] رشید رضا که شاگرد و مرید عبده بود، نیز در همان سال ها در مورد تحول در زندگی زنان نظر داده است. او می گوید تقلید از راه و رسم اروپائیان در میان طبقات بالا و « مردم عادی ای که از آنها پیروی می کردند» همه جا قابل رؤیت است، حتی حجاب دارد به تدریج از بین می رود. اروپائی شدن حتی به خانه علما و مردان مذهبی نیز راه پیدا کرده که از لباس زنهایشان پیداست. در خاتمه می نویسد «کسی نمی داند این روند به کجا ختم می شود.»[۴۰]

در سال های نخست قرن جدید اشارات متعددی به لباس زنان صورت می گرفت و تغییراتی هم پیشتر در دهه ۱۸۹۰ حادث شده بود. اظهاراتی که در اوایل قرن جدید ابراز می شد، حاکی از آن بود که زنان طبقات بالا که به اروپا سفر می کنند، به بی حجابی عادت می کنند. چون اکثر آنها فقط وقتی در خانه شان در مصر هستند، حجاب دارند. ظاهراً به تقلید از استانبول در میان این طبقه حجاب سبک تر شده بود.[۴۱]

با اینکه تحولات دیگری هم داشت در وضعیت زنان ایجاد می شد، اما به عنوان مظاهر تغییر کمتر به آنها اشاره و ارجاع شده است. زنان اکنون بیشتر در مکان های عمومی ظاهر می شدند، تنها برای لذت بردن از هوای تازه به گردش نمی رفتند، بلکه همانطور که امین می گوید «برای انجام کارهای خود بیرون می رفتند.» از هنگامی که مدرسه پزشکی زنان در دهه ۱۸۳۰ افتتاح شد، زنان به عنوان پزشک استخدام شده و با معالجه زنان و کودکان در منازل، بیمارستان ها، و ایستگاه های قرنطینه از دولت حقوق می گرفتند. از زمانی که مدارس میسیونری در اواسط قرن به وجود آمد و مدارس بیشتری از همه نوع به طور فزاینده ای در دهه های پایانی قرن نوزدهم گشایش یافت، زنان فعالانه به مشاغل حرفه ای روی آوردند. در ابتدا معلمان خارجی، معلم های سر خانه، و راهبه ها بودند که حضور بیشتری داشتند، و سپس زنان عرب اهل سوریه، زنان قبطی و یهودی و دست آخر زنان مصری مسلمان. مشخصه جامعه مصری در پایان قرن نوزدهم این بود که زنان در پوشش های مختلف اعم از محجبه و بی حجاب آزادانه فعالیت های شغلی گوناگون را دنبال می کردند. دختران دانش آموز نیز مشخصه جامعه مصر در آغاز قرن جدید بودند. در ۱۸۹۷ تعداد زنان با سواد در مصر ۳۱,۲۰۰ نفر تخمین زده می شود که اروپائیان را نیز در بر می گرفت.[۴۲] درست است که تعداد آنها در قیاس با تعداد کل جمعیت ده میلیون نفری زیاد نبود. اما در شهرها و به ویژه در قاهره بخشی از جامعه را تشکیل می دادند که بیشتر مردم و مسلماً روشنفکران مرد آن عصر نمی توانستند آنها را نادیده بگیرند.

یادداشت ها

۱. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil* (Cambridge: Shenkman, 1975), 12.

۲. تجار اروپائی به طور تهاجمی بر سر بازارهای محلی رقابت می کردند. برای مثال تجار فرانسوی بنا به گزارش ها بنا داشتند با جنس و رنگ کالاهایی را که مصریان ترجیح می دادند آشنا شوند و نمونه هایی را به فرانسه بفرستند تا از روی آنها کپی شود. در عراق لباس وارداتی از هند بریتانیا بیشترین صدمه را به تولیدات داخلی وارد کرد. بنگرید به:

Roger Owen, *The Middle East in the World of Economy*, 18000-1914 (London: Methuen, 1981), esp. chap. 1; and Charles Issawi, "Egypt since 1800: A Study in Lopsided Development," in *An Economic History of the Middle East, 1800-1914*, ed. Issawi (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 359-74.

۳. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 17.

۴. Judith Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 86-88, 101.

۵. برای مثال زمانی که بریتانیا، درگیر جنگ با ناپلئون شد، برای ارتش نیاز به غله داشت. محمد علی موافقت کرد که به آنها غله بفروشد. برای پرداخت پول غله، تجار بریتانیایی صادرات خود به مصر را قطع کردند و سیل پارچه های ارزان بریتانیایی سرازیر مصر شد، جریانی که باعث شد بسیاری از کارگاه های محلی ورشکست شوند و به قیمت از دست رفتن معیشت یا درآمد اضافی زنان و مردان تمام شود:

Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, 166.

۶. بحث در مورد دلایل شکست تلاش های محمد علی برای صنعتی شدن به ویژه در رابطه با صنعت پارچه جریان دارد. عفاف السید مرسوط ودیگران معتقدند که قدرت های اروپائی نقش اصلی را در این شکست ایفا کردند: نفع آنها در این بود که مصر را به عنوان عرضه کننده مواد خام و مصرف کننده کالاهای آنها نگه دارند و نگذارند به رقیبی در تولید محصولات تمام شده تبدیل شود. بنگرید به:

Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, esp. 175, 259.

۷. Mona Hammam, "Women and Industrial Work in Egypt: The Chura Kheima Case," Arab Studies Quarterly 2, no. 1 (1980): 51-54.

نیز بنگرید به:

Moustapha Fahmi, *La Revolution de l'industrie en Egypte et ses consequences socials au XIX e siècle (1800-1850)* (Leiden: E.J.Brill, 1954), 64-65, 69.

۸. Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali,122; Tucker, Women in Nineteenth-Century Egypt,* 27, 41; Judith Tucker, "Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth Century Egypt," *Arab Studies Quarterly* 1, no. 3 (1979): 260.

۹. Judith Tucker, "Egyptian Women in the Work Force: An Historical Survey," *Middle East Research and Information Project*, no. 50 (1976): 7,8.

۱۰. برای بحثی در مورد سرنوشت بردگان آزاد شده بنگرید به:

Tucker, *Women in the Nineteenth-Century Egypt*, 188-91.

۱۱. J. Heyworthe Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Frank Cass, 1968), 105.

۱۲. محمد کمال یحیی، الجدور التاریخیه لتحریر المرأه المصریه فی العصر الحدیث (قاهره:الهیئه المصریه الأعمی للکتب، ۱۹۸۳)، ۶۹؛

Jamal Mohammad Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London: Oxford University Press, 1960), 13; Yacoub Artin, *L'Instruction publique en Egypte* (Paris: Ernest Leroux, 1890), 120 (Quotation).

۱۳. او از ۱۸۳۴ تا ۱۸۳۶ به عنوان مدیر کار می کرد.

Heyworthe Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, 32.

۱۴. برای گزارشی در مورد تعلیم و تربیت آنها بنگرید به:

Laverne Kuhnke, “The Doctoress on a Donkey: Women Health Officers in Nineteenth-Century Egypt,” *Clio Medica* 9, no. 3 (1974): 194-96.

۱۵. Ibid., 200; Artin, *L'Instruction publique en Egypte*, 131; 85 یحیی، الجدور،

۱۶. Artin, *L'Instruction publique en Egypte*, 134.

۱۷. می زیاده، عایشه تیمور (بیروت:مؤسسه نوفال، ۱۹۷۵)، ۶۰۶۱.

۱۸. Artin, *L'Instruction publique en Egypte*, 160-61.

۱۹. Mary Louisa Whately, Child-Life in Egypt (Philadelphia: American Sunday School Union, [1866]), 4-45; Heyworthe Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, 334.

۲۰. Anuar Abdel Malek, Egypt: Military Society, The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser, trans. Charles Lam Markmann (New York: Random House, 1968), 154, 313; Heyworthe Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, 335-36;77 یحیی، الجدور،

۲۱. Fritz Steppat, “National Education Projects in Egypt before the British Occupation,” in *Beginnings of Modernisation in the Middle East*, ed. William R. Polk and Richard L. Chambers (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 287 (Quotation), 288; 71-72 یحیی، الجدور،

۲۲. الآمال الکمالیه للرفاعه رافع طهطاوی، ویرایش محمد عامره (بیروت: المؤسسه العربیه للدراسه و النشر، ۱۹۷۳)، ۲: ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۹۳. در مورد فمینیسم طهطاوی نیز بنگرید به: همان منبع، ۲: ۵۶۲؛

Charles Vial, “Rifa'a Al-Tahtawi (1801-1873), precurseur du feminism Egypte,” *Maghreb Machrek* 87 (January- March 1980).

۲۳. یحیی، الجدور، ۷۰. جان استوارت میل نویسنده نخستین کتاب فمینیستی به دست یک مرد اروپائی (انقیاد زنان، ۱۸۶۹)، در مورد همسرش همین را می نویسد و از حقوقی صحبت می کند که قانون به نا حق در مورد دارایی و شخصیت زن به مرد داده است.

۲۴. Steppat, “National Education Projects in Egypt,” 293.

۲۵. Robert L. Tignor, *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt*, 1882-1914 (Princeton: Princeton University Press), 324.

۲۶. Elizabeth Cooper, *The Women of Egypt* (Westport, Conn.: Hyperion Press, [1914]; rpt.1981),165.

۲۷. J.M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism*, 30; Tignor, *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt*, 345-46; Cooper, Women of Egypt, 169;

جلال خلیفه، الحرکه النسائیه الحادثه: القصه المرأه العربیه علی ارض مصر (قاهره: المطبعه العربیه الحادصه، ۱۹۷۳)، ۱۰۷.

۲۸. ترکیه دانشجویانی را به اروپا اعزام کرد و همچون مصر همزمان مدارس نظامی و پزشکی تأسیس کرد.در آنجا مدرسه مامایی در ۱۸۴۲ تأسیس شد و در دهه ۱۸۶۰ دولت ترکیه تأسیس مدارس دختران را آغاز کرد که سرآغاز گفتاری بود که نیاز دختران به آموزش را توجیه می کرد. برای مثال در هنگام گشایش کالج تربیت معلم در دهه ۱۸۶۰ وزیر آموزش اعلام کرد که کودکان «تا زمانی تحت مراقت مادران خواهند بود که به سن مدرسه برسند و به همین دلیل زنان باید خواندن و نوشتن را بیاموزند.» او معتقد بود که «در قرآن منعی برای جلوگیری زنان از آموزش و تجارت برای خودشان یا حتی تکنسین شدن وجود ندارد.» در ۱۸۹۵، این کالج ۳۵۰ دانشجو داشت:

A. Afetinan, *The Emancipation of the Turkish Woman* ([Paris]: UNESCO, [1962]), 38; Fanny Davis, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 191*8 (New York: Greenwood Press, 1968), 51.

۲۹. Fanny Davis, *The Ottoman Lady* 50, 93.

۳۰. Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (New York: Russell and Russell, 1933), 13.

در باره تاریخ فکری این عصر بنگرید به:

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); and Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Austin: University of Texas Press, 1979).

۳۱. در اینجا از خلاصه فشرده آدام در مورد آرای عبده نقل قول کرده ام:

Islam and Modernism in Egypt, 152.

برای اطلاع بیشتر از آرای عبده در مورد تعدد زوجات، طلاق، و حجاب بنگرید به: الآمال الکامله للأمام محمد عبده، ۶ج، ویرایش محمد عامره (بیروت: المؤسسه العربیه للدراسه و النشر، ۱۹۷۲)، ۲: ۹۰–۶۸، ۳۰–۱۰۵، ۳۱–۲۲۷.

۳۲. الآمال الکامله للأمام محمد عبده، ۶ج، ویرایش محمد عامره، ۲: ۳۶۵.

۳۳. From Muhammad ‘Abdu, “The Error of Intellectuals,” Quoted in Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 49.

۳۴. خلیفه، الحرکه النسائیه، ۲۴، ۴۰، ۵۰، ۱۲–۱۱۱.

۳۵. پیشین، ۲۳.

۳۶. Byron D. Cannon, “Nineteenth-Century Arabic Writing on Women and Society: The Interim Role of the Masonic Press in Cairo-Al-Lata’if, 1885-1895,” *Intellectual Journal of Middle East Studies* 17, no. 4 (1895): 475, 477 (quotation), 476, 483.

۳۷. Leila Ahmed, *Edward William Lane and British Ideas of the Middle East in the Nineteenth-Century* (London: Longman, 1978), 45.

۳۸. یحیی، الجدور، ۷۳.

۳۹. قاسم امین، تحریر المرأه، در آمال الکامله لقاسم امین، ۲ ج، ویرایش محمد عامره (بیروت: المؤسسه العربیه للدراسه و النشر، ۱۹۷۶)، ۲: ۱۸.

۴۰. مختار تُهامی، ثلاث معارک الفکریه: الصحافه و الفکر و الثوره (قاهره، ۱۹۷۶)، ۳۶.

۴۱. A.B. De Guerville, *New Egypt* (London: William Henemann, 1906), 146; Beth Baron, "Unveiling in Egypt: Fasgion, Seclusion, and Change" (Unpublished paper).

۴۲. خلیفه، الحرکه النسائیه، ۱۱۲.

فصل ۸ گفتار حجاب

تحریر المرأه (آزادی زن) قاسم امین در ۱۸۹۹، در دوره ای چاپ شد که تحول مشهود اجتماعی و غلیان پرشور فکری، مجادلات پرحرارت و شدیدی را به وجود آورده بود. عموم تحلیل ها در مورد این منازعات و سیل مخالفت هایی که این کتاب با خود آورد، فرض را بر این می گذارند که تند بودن پیشنهادات امین در مورد زنان عصبانی کننده بود. اما عمده توصیه های اساسی ای که امین برای زنان تجویز کرده بود، یعنی فراهم کردن آموزش ابتدائی برای زنان و اصلاح قوانین تعدد زوجات و طلاق را به سختی می توان جدید خواند. همانطور که در فصل قبل دیدیم، روشنفکران مسلمان همچون طهطاوی و عبده به نفع آموزش زنان استدلال کرده بودند و در دهه های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ و حتی پیش از آن، بی آنکه مخالفت های خشن را متوجه خود کنند، اصلاح تعدد زوجات و طلاق را خواستار شده بودند. در واقع در دهه ۱۸۹۰ موضوع آموزش زنان نه تنها در ابتدائی بلکه بیش از آن چنان پذیرفته شده بود که هم دولت و هم انجمن های خیریه مسلمان مدارس، دخترانه تأسیس کرده بودند.

خشم و شوری که کتاب امین بر انگیخت، تنها وقتی قابل فهم می شود که نه اصلاحات اساسی ای که او مطرح کرده، بلکه نخستین اصلاح نمادین، یعنی رفع حجاب را که او شورمندانه از آن دفاع می کرد، و دوم، تحولات بنیادین در فرهنگ و اجتماع را که او معتقد بود باید در کل جامعه حادث شود و انجام آن را برای ملت مصر و همه ملت های مسلمان ضروری می دانست، در نظر بگیریم. نیاز به تحول فرهنگی و اجتماعی ایده اصلی این کتاب است و استدلال در مورد تحول در وضعیت زنان در متن این ایده قرار گرفته است.

به نظر نویسنده تغییر آداب و رسوم مرتبط با زنان و تغییر لباس آنها، و به ویژه رفع حجاب برای ایجاد یک تحول اجتماعی کلی و مطلوب ضروری است. برای درک اهمیت منازعه ای که این کتاب بر انگیخت، باید دید چگونه توصیه های امین در مورد زنان بخشی از ایده کلی او را تشکیل می دهد و چرا و چگونه او به این باور رسید که حجاب کلید تحول اجتماعی است.

کتاب امین سنتاً به عنوان سرآغاز ظهور فمینیسم در فرهنگ مصری در نظر گرفته می شود. مسلماً انتشار این کتاب و منازعه ای که در پی داشت، مقطع مهمی از تاریخ زنان عرب را کلید زد، زیرا نخستین منازعه بر سر حجاب بود که مطبوعات عربی را به واکنش بر انگیخت. این منازعه فتح باب گفتار جدیدی بود که در آن حجاب دلالت هایی به مراتب بیشتر از صِرف موقعیت زنان داشت. این دلالت ها اکنون موضوعات طبقه و فرهنگ، یعنی شکاف فزاینده میَان طبقات گوناگون اجتماعی و منازعه مرتبط با آن میان فرهنگ استعمارگران و استعمارشدگان را هم در بر می گرفت. به نظر می رسید در این گفتار نیز منازعه بر سر زن و فرهنگ از گفتار هویت عربی تفکیک ناپذیر است. هر دو ویژگی کلیدیِ این گفتار جدید، یعنی دلالت حجاب بر طیفی وسیع از موضوعات و هم ادغام مبحث زن و فرَهنگ که به طور رسمی با انتشار کتاب امین وارد گفتار عربی شد، ریشه در گفتارهای جوامع اروپائی داشتند. حضور استعماری بریتانیا در مصر و ورود گفتار جدید دو مؤلفه مهم از موقعیتی را که گفتار جدید حجاب در آن شکل گرفت، تشکیل می دادند.

اشغال مصرِ توسط بریتانیا که در ۱۸۸۲ آغاز شد، هیچ تحول بنیادینی در جهتگیری اقتصادی ایِ که مصر قبلاً در پیش گرفته بود، یعنی تولید مواد خام و به ویژه کتان و صدور آن به اروپا و عمدتاً به کارخانه های انگلیسی، به وجود نیاورد. منافع بریتانیا در گرو این بود که مصر همچنان به صدور مواد خام به کارخانه های بریتانیایی ادامه دهد و لذا برنامه های کشاورزی و اصلاحات اجرایی پیاده شده توسط دستگاه اجرایی بریتانیا در این راستا قرار داشت که کشور را به تولید کننده مؤثرتر مواد خام تبدیل کند. این اصلاحات و فرو رفتن هر چه عمیقتر مصر در سرمایه داری اروپائی برای برخی از طبقات رفاه و تنعم به بار آورد، ولی برای برخی دیگر شرایط را بدتر کرد. برندگان اصلی اقدامات اصلاحی بریتانیا و غوطه ور شدن روزافزون مصر در سرمایه داری اروپائی، عبارت بودند از اروپائیان ساکن در مصر، طبقات بالای مصری، و طبقه متوسط جدید متشکل از اشرافیت دهقانی و مردان تحصیلکرده در مدارس سکولار سبک غربی که کارمندان و نخبگان فکری جدید را تشکیل می دادند. این مردانِ «مدرن» و متجدد اعم از آنهایی که در غرب تحصیل کرده بودند یا در نهادهای سبک غربی بنا شدِه در مصر، علمایی را که به طور سنتی و مذهبی تعلیم دیده و مجری و خادم دولت، مربی، و حافظ معارف ارزشمند برای جامعه بودند، از جایگاه خود بیرون کردند. دانش سنتی به عنوان چیزی قدیمی و «ارتجاعی» ارزش خود را از دست داد. طبقه علما تحت تأثیر تحولات نامطلوب دیگری هم قرار گرفت: اصلاحات ارضی که در قرن نوزدهم پیاده شد، باعث از دست رفتن درآمد علما شد و اصلاحات قانونی و قضائی در اواخر قرن نوزدهم باعث شد بسیاری از موضوعات از دایره دادگاه هایی که علما در نقش قانونگذار و قاضی در آنها دست بالا

را داشتند، خارج شده و به دادگاه های مدنی منتقل شود که در اختیار «مردان متجدد» بود.

اصلاحات قانونی که پیش از اشغال بریتانیا در جریان بود، تأثیری بر وضعیت زنان نداشت. مهمترین هدف اصلاحات قانونی، از بین بردن تبعیض آشکار در نظام کاپیتولاسیون بود که بر اساس آن اروپائیان تحت نظارت قدرت های کنسولی بودند و نمی شد بر علیه آنها در دادگاه های مصری اقامه دعوی کرد. کاپیتولاسیون امتیازی بود که قدرت های اروپائی پیش از استعمار برای تسهیل فعالیت بازرگانان به دست آورده بودند و با رشد نفوذ کنسولگری ها و سفارتخانه ها در قرن نوزدهم به نظامی بدل شد که به واسطه آن اروپائیان در عمل از نظارت قانون بیرون بودند. بنابراین اصلاحات قانونی منجر به تشکیل دادگاه های مختلط شد و قانون مدنی و جزائی را به همه جماعات تعمیم داد. قوانین جدید که عمدتاً بر قوانین فرانسه متکی بود، به جای اصلاح قانون شریعت آن را دور می زد. البته در مواردی مثل قتل، قانون شریعت به تبعیت از یک دیدگاه فقهی اسلامی به غیر از دیدگاه حنفی غالب که در مصر رایج بود، اصلاح شد. این شیوه اصلاح شریعت، یعنی اصلاح آن با ارجاع به یک دیدگاه فقهی دیگر در ترکیه و پس از آن در قرن نوزدهم در عراق، سوریه، و تونس، اما نه در مصر، دنبال شد و اقداماتی در راستای بازتعریف انتقادی و اصلاح قوانین مربوط به تعدد زوجات و طلاق اتخاذ شد؛ به نحوی که دامنه اختیار مردان را به شدت کاهش داد.[۱]

سوای علما گروه های دیگر نیز از مداخله غرب و نفوذ قدرت های غربی در امور محلی به طور نامطلوبی متأثر شدند. پیشه وران و کاسبان خرد یا نمی توانستند با محصولات اروپائی رقابت کنند، یا جای آنها را کارگزاران تأمین منافع غرب گرفته بودند. آن عده که شرایطشان بدتر شده بود یا سیاست های اجرائی بریتانیا مانع از بهبود معیشتی شان شده بود، عبارت بودند از کارگران کشاورزی که به دلیل خلع ید از دهقانان به شهرها سرازیر شدند و انبوه کارگران فصلی در حاشیه شهرها را به وجود آوردند. مردان طبقه متوسط پایین و رو به رشدی که در مقطع ابتدائی از آموزش سکولار به سبک غربی برخوردار شده بودند، نمی توانستند از این مقطع فراتر روند، زیرا امکانات آموزشی بیشتر در دسترس نبود. مجریه بریتانیا نه تنها نتوانست امکانات بیشتری را فراهم کند، بلکه قیمت ها در مقطع ابتدائی را افزایش داد تا ثبت نام افت کند. اقداماتی از این قبیل که به وضوح به نفع ثروتمندان صورت می گرفت و امیدها و آرزوهای بقیه را از بین می برد، اهمیت شکاف طبقاتی را برجسته می کند.[۲]

مجریه بریتانیا سیاست آموزشی خود را به رغم تقاضای عمومی برای آموزش پسران و دختران و پافشاری روشنفکران از همه طیف های سیاسی و ایدئولوژیک در این مورد که به دلیل اهمیت آموزش در پیشرفت کشور، مجریه باید اولویت را به فراهم کردن امکانات آموزشی بیشتر بدهد، تعقیب می کرد. تعقیب این سیاست تا حدی دلایل سیاسی داشت. کرامر، سر کنسول بریتانیا، معتقد بود فراهم کردن آموزش با هزینه پایین وظیفه دولت نیست. همچنین به اعتقاد او آموزش ممکن

است به تقویت احساسات ناسیونالیستی خطرناک بیانجامد.[۳]

همین بحث مختصر از پیامدهای رشد اقتصادی روزافزون غرب و سلطه استعماری بریتانیا هم بیانگر آن است که بحث فرهنگ و نگرش نسبت به روش های غربی با بحث از طبقه و دسترسی به منابع اقتصادی، موقعیت، و منزلت در هم تنیده بود. طبقات متوسط پایین و فرودست که عموماً تحت تأثیر پیامدهای نامطلوب این سیاست ها بودند یا از حضور اقتصادی و سیاسی غرب سودی نمی بردند، در قیاس با طبقات فرادست و روشنفکران طبقه متوسط که به شیوه های غربی تعلیم دیده بودند، و منافعشان در پیوستگی به فرهنگ غربی تأمین می شد و از حضور بریتانیا منفعت اقتصادی حاصل می کردند، دیدگاه متفاوتی نسبت به فرهنگ و روش های استعمارگران داشتند. همانطور که فرادستان از منافع اقتصادی و تعلیم و تربیتی که پذیرای فرهنگ غربی باشد، برخوردار بودند، طبقات محروم تر نیز به دلایل اقتصادی آن را نفی می کردند و با آن خصومت داشتند. این احساس به دلیل تبعیض های فاحش در امتیازات اقتصادی و قانونی ای که اروپائیان در مصر از آن منتفع بودند، تشدید می شد. کاپیتولاسیون که پیشتر به آن اشاره شد، نه تنها اروپائیان را از حاکمیت قوانین مصری معاف می کرد، بلکه عملاً آنها را از پرداخت مالیات هم معاف می کرد. در نتیجه اروپائیانی که به تجارت می پرداختند، نسبت به کسانی که تحت نظارت قوانین بومی بودند، شرایط بهتری داشتند و بسیار ثروتمند شده بودند.

بنابراین در پس شکاف های سیاسی و ایدئولوژیک تضاد منافع طبقاتی و اقتصادی قرار داشت که بیش از پیش صحنه فکری و سیاسی را از خود متأثر کرد. شکاف میان کسانی بود که مشتاق پذیرفتن رویه ها و نهادهای اروپائی بودند و آنها را ابزاری برای پیشرفت شخصی و ملی می دیدند و آنهایی که نگران حفظ میراث اسلامی و ملی در برابر هجوم غرب کافر بودند. به این طریق می توان تا حدی دو گرایش مخالف افراطی در اندیشه سیاسی مصری در این دوره را ساده کرد. طیف دیدگاه های سیاسی در مورد مباحث بسیار مشوش کننده همچون استعمار، غربی شدن، سیاست های بریتانیا، و آینده سیاسی کشور که در مطبوعات مختلف و به شدت پویای آن زمان مطرح می شد، تحلیل ها و دیدگاه های وسیعی را در بر می گرفت.

در زمان انتشار کتاب امین از میان گروه های سیاسی مسلطی که در مطبوعات صدا داشتند، گروهی قویاً از سیاست های بریتانیا حمایت می کرد و مدافع پذیرفتن «ظواهر اروپائی» بود. برخی از مهمترین اعضایش از مسیحیان سوری بودند که روزنامه المُقَطّم را که هوادار انگلیسی ها بود، راه انداخته بودند. از سوی دیگر گروهی بودند که دیدگاه هایشان در روزنامه المؤیَّد بیان می شد که شیخ علی یوسف آن را منتشر می کرد. او با نفوذ غرب در هر شکلی به شدت مخالف بود. این گروه نسبت به حفظ سنت اسلامی در همه زمینه ها پافشاری می کرد. حزب الوطنی که گروهی به رهبری مصطفی کامل بود، نیز به شدت با بریتانیا و غربی شدن مخالف بود، اما موضع ناسیونالیسم سکولار داشت و نه اسلامی. این گروه که ارگان آن نشریه اللّواء بود، معتقد بود که پیشرفت مصر

باید با اخراج بریتانیا آغاز شود. گروه های دیگر از جمله حزب امت که به عنوان حزب سیاسی غالب در نخستین دهه های قرن بیستم ظاهر شد، مدافع میانه روی و نگرش مبتنی بر تبعیض های قضائی در تشخیص اهداف سیاسی و فرهنگی بود. محمد عبده که در فصل قبل از او سخن گفتیم، نفوذ فکری زیادی بر حزب امت داشت. اما اعضای این حزب بیشتر سکولار بودند. عبده مدافع تحصیل تکنولوژی و دانش غربی و همزمان احیا و اصلاح میراث اسلامی بود که شامل اصلاح در حوزه هایی هم می شد که بر وضعیت زنان تأثیرگذار بودند. حزب امت از پذیرش دولت–ملت به جای مذهب به عنوان زیربنای جامعه دفاع می کرد. هدف آنها پذیرش نهادهای سیاسی غربی و همزمان به طور تدریجی کسب استقلال مصر از بریتانیا بود. بر خلاف ناسیونالیسم افراطی مصطفی کامل یا ناسیونالیست های اسلامی، اعضای حزب امت از نگرشی برخوردار بودند که نه مبتنی بر تخاصم نسبت به بریتانیا بلکه تشریک مساعی حساب شده بود. از اعضای برجسته اش احمد لطفی سیّد و سَعد زَغلول را می توان نام برد.

حضور استعمار و برنامه اقتصادی و سیاسی استعمار مضاف بر نقشی که تربیت فرهنگی و وابستگی در گسترش شکاف طبقاتی ایفا کرد، در این مقطع زمینه کافی را برای ظهور بحث فرهنگ به عنوان موضوعی نگران کننده و مناقشه بر انگیز فراهم کرد. اما اینکه چرا مجادله بر سر فرهنگ می بایست حول محور زنان و حجاب شکل بگیرد و چرا امین این مباحث را به عنوان محور تحول فرهنگی و اجتماعی مستحکم کرد، تنها با ارجاع به ایده هایی که از جامعه استعماری به سمت جامعه محلی سرازیر می شدند، قابل فهم است. با بازتولید این ایده ها توسط مردان مسلمانی که با عقاید اروپایی آشنایی پیدا کرده بودند، و واکنش آنها به این عقاید، و فراتر و بادوام تر از آن، با معرفی و انتشار این ایده ها توسط اروپائیان یعنی خادمان امپراتوری و ساکنان مصر، این ایده ها به گفتار بومی اضافه شدند.

بخشی از روایت غربی از غیریت ناب اسلام و نازل بودن آن همواره بر رویه های خاص اسلامی نسبت به زنان متکی بوده است.[۴] هنوز تاریخ تفصیلی در مورد نحوه معرفی زنان در اسلام در غرب و منابع غربی نوشته نشده است، اما به طور کلی می توان گفت پیش از قرن هفدهم آرای غرب درباره اسلام از افسانه های مسافران و صلیبیون نشأت می گرفت و با استنباطاتی که دانشمندان با دانش نازل خود از متون عربی به عمل می آوردند، قوت می گرفت. پس از آن به تدریج در قرن های هفدهم و هیجدهم قرائت متون عربی با ابهام کمتری همراه شد و تفسیر مسافران از آنچه می دیدند، به معانی ای که مردان بر آداب و رسوم و پدیده های مورد مشاهده بار می کردند، نزدیک شد. مسافران مرد در جوامع مسلمانِ دسترسی بسیار اندکی به زنان داشتند و لذا توضیحات و تأویل هایی که ارائه می کردند، اگر اصلاً بتوان گفت نمودار دیدگاه بومی است، در همه موارد اساساً بازتاب نقطه نظرات مردان بود.

در قرن هیجدهم روایت غربی از زنان در اسلام که از چنین منابعی اقتباس شده بود، عناصری را

پذیرفت که قطعاً به ویژگی های ظاهری موجود در الگوهای اسلامیِ سلطه مردانه نزدیک بود، اما در عین حال این روایت اولاً محتوای خاص و معنای آداب و رسومِ توصیف شده را غالباً تحریف و مخدوش می کرد، و ثانیاً اسلامی را مبنا قرار می داد که در جوامع مسلمان در دوره مواجهه با اروپائیان و سپس سلطه کم و بیش آنها بر این جوامع به عنوان تنها تفسیر ممکن از مذهب رایج شده بود.

در فصول قبل مخالفت هایی که در درون اسلام در مورد تفاسیر گوناگون وجود داشت، مورد بررسی قرار گرفت. در مقابل برخی از تحریفات و دستکاری ها در باورهای مسلمانان که نتیجه سوء برداشت غربی ها بود، معدودی از مسافران غربی هم که از درک بیشتری برخوردار بوده اند، احساس کرده اند که باید برداشت خود را از جوامع مسلمان تصحیح کنند. برای مثال لیدی مری وُرتلی مانتگو نویسنده و مسافر قرن هیجدهمی به این باور رایج در میان معاصران بریتانیایی خود که اعتقاد دَاشتند مسلمانان زنان را فاقد روح می دانند، حمله کرده و آن را نادرست خوانده است. مانتگو معتقد بود بسیاری از سوء تفاهم های معاصرانش درباره اسلام از ترجمه های غلط قرآن که توسط «کشیشان یونانی انجام شده که با خباثت تمام از هیچ کوششی برای ابطال آن دریغ نمی کنند» نشأت گرفته است. همچنین او گفته که از آنجا که هم زنان محجبه را دیده، و هم خودش حجاب گذاشته می تواند بگوید که آنطور که هموطنانش می پندارند، حجاب رسمی سرکوبگر نیست، بلکه این آزادی را هم به زنان می دهد که ناشناخته باقی بمانند.[۵]

اما از این رویه ها بر دیدگاه های رایج پیرامون اسلام در غرب اثری بر جای نماند. با اینکه رویه های خاص اسلامی در مورد زنان و «سرکوب» آنها از همان ابتدا ستون فقرات روایت های اروپائی در مورد اسلام بوده است، بحث زنان به عنوان موضوع اصلی روایت غربی از اسلام تنها در قرن نوزدهم و به ویژه در اواخر این قرن که اروپائیان خود را به عنوان قدرت های استعماری در کشورهای اسلامی جا انداختند، ظاهر شد.[۶]

به نظر می رسد اهمیت تازه موضوع زنان و در واقع اصل بودن آن در روایت های غربی و استعماری از اسلام در اواخر قرن نوزدهم، حاصل در آمیختگی برخی نحله های فکری شکل گرفته در غرب در نیمه دوم آن قرن بود. بنابراین به نظر می رسد روایت تجدید سازمان یافته با تمرکزش بر زنان ترکیبی بود از پیوند میان روایت کهن از اسلام که ادوارد سعید آن را در شرق شناسی به تفصیل شرح داده است، و روایت گسترده تر و همه جانبه ترِ سلطه استعماری از پست تر بودن سایر فرهنگ ها و جوامع در مقابل فرهنگ اروپائی که در قرنِ نوزدهم شکل گرفت. و نهایتاً طنز ماجرا این است که صداهای فمینیستی قوی ای هم که در همین دوره شکل گرفتند، در محوریت بخشیدن به موضوع زنان با این گفتار استعماری هم آوا شدند.[۷]

در عصر استعمار، قدرت های استعماری، به ویژه بریتانیا که موضوع بحث من است، نظریه هایی را در مورد نژادها و فرهنگ ها و تکامل اجتماعی به وجود آوردند که بر اساس آنها انگلستانِ

ویکتوریاییِ طبقه متوسط و باورها و کردارهایش در قله فرایند تکامل اجتماعی جای داشت و حد اعلای تمدنَ را نمایندگی می کرد. در این طرح زنانگی و شعائر مرتبط با زنان در دوره ویکتوریایی، به همراه دیگر جنبه های اجتماعی در مرکز استعمار، ایده آل و معیار تمدن محسوب می شدند. این نظریه ها در مورد برتری اروپا که مشروعیت بخش سلطه آن بر دیگر جوامع بود، برای مدتی به پشتوانه «مدارکی» شکل می گرفت که میسیونرها و دیگران در این جوامع گرد می آوردند و از مشاهدات آنها بود که علم انسانشناسی پدید آمد. همین انسانشناسی نوظهور و دیگر معارف بشری، در عین حال در خدمت نظم مسلط استعماری و مردسالار بریتانیا در برنامه سلطه داخلی و بر دیگری قرار گرفت. این نظریه ها مدارکی را هم در حمایت از نظریه های دوره ویکتوریایی در اثبات اینکه زنان از نظر زیست شناخت پست تر اند و این ایده آل ویکتوریایی که زنان به طور طبیعی برای خانه داری آفریده شده اند، فراهم می آوردند. این نظریه ها از نظر سیاسی برای نظام ویکتوریایی مفید بود، زیرا با استفاده از آنها می شد صدای در حال رشد فمینیسم را در داخل انگلستان خفه کرد.[۸]

در همان حال که نظم مردانه ویکتوریایی نظریه هایی را برای مقابله با دعاوی فمینیستی در داخل ساخته و پرداخته می کرد و باورهای فمینیستی و ایده سرکوب زنان توسط مردان را ریشخند می کرد، زبان فمینیسم را برای اهداف استعماری به خدمت گرفت و آن را متوجه مردان غیر و فرهنگ های آنها کرد. در اینجا و در ترکیب زبان های استعمار و فمینیسم بود که بحث زن با بحث فرهنگ در آمیخت. دقیقتر بگوییم، آنچه پدید آمد، ادغام مباحث زنان، سرکوب آنها، و فرهنگ مردان غیر بود. این ایده که مردان غیر، یعنی مردان جوامع مستعمره و جوامعی که فراسوی مرزهای غرب متمدن قرار دارند، زنان را سرکوب می کنند، مورد بهره برداری گفتار استعماری قرار گرفت تا پروژه محو و ریشه کن کردن فرهنگ مردمان مستعمره از نظر اخلاقی توجیه شود.

در باور استعماری، جوامع مستعمره از جهت پست بودن، شبیه یکدیگر بودند، اما نوع خاص پست بودن شان با یکدیگر فرق داشت. فمینیسم استعماری یا فمینیسمی که بر ضد دیگر فرهنگ ها در خدمت استعمار قرار گرفت، صور گوناگون داشت، اما بسته به فرهنگ خاصی که بنا بود به فوریت تحت سلطه قرار گیرد، یعنی هند، جهان اسلام، و آفریقای جنوب صحرا، با آن متناسب می شد. در ارتباط با جهان اسلام که از زمان جنگ های صلیبی یک دشمن و در واقع دشمن خاص محسوب می شد، همانطور که پیشتر گذشت، استعمار بر رگه غلیظی از جهالت و اطلاعات نادرست متکی بود.

به طور کلی، عقیده ای که در مورد اسلام وجود داشت و استعمارِ متعهد به مردسالاری را با فمینیسم در هم می آمیخت، یعنی همان باور گفتار جدید استعماری دَر مورد اسلام و زنان، این بود که اسلام ذاتاً و به نحو لایتغیر زنان را سرکوب می کند، حجاب و جداسازی برای سرکوب بهتر است، و این آداب و رسوم دلیل اصلی عقب ماندگی عمومی و فراگیر جوامع مسلمان اند. تنها زمانی که

این رویه های «ذاتی» اسلامی و لذا خود اسلام کنار گذاشته شوند، جوامع مسلمان می توانند رو به جلو در مسیر تمدن حرکت کنند. از چشم غربی ها حجاب که مشخص ترین علامت تفاوت و پستی جوامع مسلمان بود، اکنون هم به نماد سرکوب زنان و به زبان امروزی تحقیر آنها و عقب ماندگی اسلام بدل شد و هم هدف آشکار حملات استعماری قرار گرفت و در صف مقدم تهاجم بر ضد جوامع مسلمان واقع شد.

بنابراین نظم مستقر پدرسالار ویکتوریایی و استعماری، زبان فمینیسم را در خدمت حمله به آداب و رسوم و فرهنگ های مردان غیر و به ویژه اسلام قرار داد تا توجیهی اخلاقی برای هجوم به آنها دست و پا کند و این مقارن بود با مبارزه با فمینیسم در داخل خود انگلستان. به سادگی می توان این ایده را با ارجاع به رفتار و گفتار استعمارگران مستند کرد. فعالیت های لُرد کرامر به ویژه در این مورد روشنگر است و به خوبی نشان می دهد که چگونه وقتی پای فرهنگ های دیگر به میان می آمد، دیدگاهِ برتری جویانه سفید، اعتقادات مردسالار و پدرسالار، و فمینیسم در ترکیبی متوازن و در واقع کاملاً منطقی در هم آمیختند تا در خدمت ایده های امپریالیستی قرار گیرند.

کرامر دیدگاه های کاملاً قاطعی در مورد اسلام، زنان در اسلام، و حجاب داشت. او به نحوی کاملاً ساده لوحانه بر این باور بود که آیین اسلام و جوامع مسلمان از جوامع اروپائی پایین تر اند و مردان پست تری را هم بار می آورند. پست تر بودن مردان مسلمان از چندین جهت واضح بود و کرامر به تفصیل آنها را فهرست می کند. برای مثال: «اروپائی به خرد نزدیکتر است؛ اظهاراتش در مورد واقعیت خالی از ابهام است؛ یک منطق پرداز طبیعی است؛ حتی اگر منطق نیاموخته باشد، در همه چیز به دنبال تقارن است... ذهن پرورش یافته اش همچونِ قطعه ای از یک ماشین عمل می کند. اما ذهن شرقی همچون خیابان های عجیب و غریبش، ذاتاً فاقد تقارن است. از نظر عقلی به اعلی درجه بی قید است.»[۹]

کرامر توضیح می دهد که دلایلی که «اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی کاملاً شکست خورده، فراوان اند.» اما به نظر او «نخستین و مهمترین» دلیل، رفتار با زنان است. در تأئید نظرش، او اظهارات شرق شناس برجسته بریتانیایی آن عصر، استنلی لِین پول را نقل می کند: « تحقیر زنان در شرق بلایی است که تخریب خود را از کودکی آغاز می کند و همه ارکان نظام اسلامی را پوشانده است» (۱۳۴: ۲، ۱۳۴n).

کرامر می نویسد، در حالیکه مسیحیت احترام به زنان را به مردان می آموزد و مردان اروپائی زنان را به دلیل آموزه های دینی شان «احترام می کنند»، اسلام آنها را تحقیر می کند و پستی مردان مسلمان را هم می شود در این تحقیر که به وضوح در حجاب و جداسازی دیده می شود، دنبال کرد. شکی نیست که حجاب و جداسازی «تأثیر مهلکی بر جوامع شرقی داشته اند. استدلال ها در این مورد آنقدر واضح اند که نیازی به پرداختن به آنها نیست» (۱۵۵: ۲). کرامر معتقد بود باید مصریان «را به پذیرش روح حقیقی تمدن غربی قانع یا وادار کرد» (۲:۵۳۸) و برای دستیابی به این هدف

باید موقعیت زنان در اسلام را تغییر داد، زیرا تحقیر زنان در اسلام که در حجاب و خانه نشینی بارز است، «مانع مهلکی» بر سر راه «دستیابی مصریان به آن حد از شعور و شخصیت است که باید با آشنایی با تمدن غربی همراه شود» (۲-۳۹:۵۳۸). تنها با ترک این رویه هاست که می توانند «از رشد ذهنی و اخلاقی ای که او [کرامر] مطلوب آنها می داند، برخوردار شوند.»[۱۰]

همزمان با سخن گفتن از این باورها، سیاست هایی که کرامر دنبال می کرد برای زنان مصری اثرات مخربی داشت. محدودیت هایی که او بر مدارس دولتی وضع کرد و بالا بردن هزینه مدارس باعث افت تحصیلی دختران و پسران شد. همچنین او با تعلیم زنان پزشک موافق نبود. با سلطه استعمار بر مصر، مدرسه حکیمه ها که سال ها به دختران همان آموزش های پزشکی ای را می داد که مردان در مدرسه پزشکی از آن برخوردار می شدند، محدود شد به آموزش مامایی. کرامر در مورد ترجیح زنان به اینکه توسط زنان آموزش داده شوند، می نویسد: « می دانم که زنان چندان دوست ندارند به پزشک زن مراجعه کنند، اما در سراسر جهان متمدن، معاینه توسط پزشکان مرد نیز رواج دارد.»[۱۱]

با اینهمه، فعالیت های او در ارتباط با زنانِ کشور خودش است که اعتقادات پدرسالارانه کرامر و باور او به فرودستی زنان را به واضح ترینِ شکل آشکار می کند. این هوادار سر سخت بی حجابی در مصر، در انگلستان عضو مؤسس و زمانی هم رئیس «مجمع مردان برای مقابله با حق رأی زنان» بود.[۱۲] می بایست در مقابل فمینیسم وطنی و فمینیسمی که بر ضد مردان سفید پوست باشد، مقاومت کرد و آنها را سرکوب کرد، اما از سوی دیگر می بایست آن را به مستعمرات برد و از آن همچون سلاحی بر ضد فرهنگ های مردمان مستعمره استفاده کرد. می بایست از آن به گونه ای بهره برداری کرد که به نحو مطلوب در خدمت برنامه سلطه مردان سفید پوست قرار گیرد و آن برنامه را پیش ببرد.

سوای خدمتگذاران رسمی امپراتوری، دیگران از جمله میسیونرها هم به رشد این عقاید کمک می کردند. برای آنها هم تحقیر زنان در اسلام دستاویزی برای حمله به فرهنگ بومی بود. یکی از سخنرانان کنفرانس میسیونریِ که در ۱۸۸۸ در لندن برگزار شد، معتقد بود پیامبر به عنوان یک جوان، الگو بوده است، اما بعداً با زنان زیادی ازدواج کرد و شروع کرد به تبلیغ آیینی که هدفش «نابودی تمام و کمال زنان» بود؛ او حجاب را بنا گذاشت که «بدترین و مهلک ترین تأثیر را بر تاریخ فکری و معنوی تمام نژادهای مسلمان داشته است.» زنان میسیونری نیز همین عقاید را داشتند. یکی از آنها می نویسد زنان مسلمان باید به دست خواهران مسیحی شان «از جهالت و تحقیر»ی که در آن به سر می برند، نجات یابند و به مسیحیت رو آورند. این وضعیت وخیم پیامد طبیعی دین شان است که «هرزگی» را جایز می داند. در اسلام ازدواج «بر عشق استوار نیست؛ بر شهوت استوار است». زن مسلمان که «زنده زنده در پشت حجاب مدفون می شود»، « زندانی و برده است... نه همراه و حامی.» معلمان مدارس میسیونری به طور فعال به حجاب حمله می کردند.

آنها در تلاش بودند دختران را قانع کنند تا از در مخالفت با خانواده در آمده و آن را کنار بگذارند. برای میسیونرها نیز همچون کرامر، زنان کلید ورود جوامع مسلمان به جوامع متمدن مسیحی اند. یکی از میسیونرها صراحتاً می گوید باید زنان را هدف گرفت، زیرا زنان الگوی کودکان اند. باید اسلام را به گونه ای ظریف و غیر مستقیم برای کودکان زیر سؤال برد و وقتی آنها بزرگتر شدند، «می توان مستقیماً معایب آن را برشمرد.» بدین ترتیب «ردّی از باروت در قلب اسلام» کاشته می شود.[۱۳]

سوای مقامات و میسیونرها دیگران هم به همین ترتیب این باورها را رشد می دادند. از جمله می توان افرادی را که در مصر ساکن بودند، ذکر کرد. فمینیست های اروپائی دارای حسن نیت همچون اوژنی لو برون (Eugenie Le Brun) که هدی شعراوی جوان را زیر پر و بال خود گرفت، مجدانه زنان مسلمان جوان را با فهم اروپائی از معنای حجاب و نیاز به کنارگذاشتن آن به عنوان نخستین گام در مبارزه برای رهایی زن آشنا می کردند.

خواه این مبلغان غربی پدرسالاران استعماری باشند، یا میسیونرها یا فمینیست ها، همگی بر این اصرار داشتند که مسلمانان باید آیین بومی، آداب و رسوم، و پوشش خود را رها کنند، یا دستکم به اصلاح آیین و عاداتشان به موازات خطوط توصیه شده بزنند. برای همه آنها حجاب و آداب و رسوم مرتبط با زنان نخستین موضوعاتی بودند که نیازمند اصلاح بودند و همه آنها حق خود می دانستند که راه و رسم های بومی و به ویژه حجاب را تقبیح کنند، و به نام هر آرمانی که به آن خدمت می کردند، اعم از متمدن کردن جامعه، مسیحی کردن آن، یا نجات زنان از فرهنگ و آیینی که از بخت بد به آن گرفتار شده بودند، آن فرهنگ را تضعیف کنند.

ایده های فمینیسم غربی خواه به دست مردان پدرسالار یا فمینیست ها برای توجیه اخلاقی حمله به جوامع بومی و به عناون پشتوانه باور به برتری همه جانبه اروپا به خدمت گرفته شد. بنابراین بدیهی است اگر فمینیسم با سلطه مردان در جوامع غربی مخالف بود، در خارج از آن مرزها از نقدی به نظام سلطه مرد سفید پوست تبدیل شد به خدمتگذار مطیع آن. غالباً گفته می شود که انسانشناسی وردست استعمار است. شاید باید گفت فمینیسم یا ایده های فمینیستی هم به وردست دیگر آن بدل شد.

ایده هایی که کرامر و میسیونرها به زبان می آوردند، اساس کتاب امین را تشکیل می دهد. مبنای منطقی ای که امین به عنوان یک حقوقدان طبقه متوسط بالا و تحصیلکرده فرانسه بر اساس آن خواهان تحول در وضعیت زنان و الغای حجاب است، کاملاً با مبنای منطقی آنها یکی است. کتاب امین نیز برتری ذاتی تمدن غربی و عقب ماندگی ذاتی جوامع مسلمان را فرض می گیرد و آن را اعلام می کند. او می نویسد هر کس که با «شرق» آشناست شاهد «عقب ماندگی مسلمانان در شرق، هر کجا که باشند» بوده است. مسلماً تفاوت های محلی بین آنها وجود دارد: « برای مثال ترک ها تمیز، صادق، و شجاع اند»، در حالیکه مصری ها « در نقطه مقابل اند.»[۱۴] مصری ها «تنبل اند

و همیشه از کار فرار می کنند» و کودکانشان را «که سر تا پایشان پر از کثافت است، و در کوچه ها ول می گردند و مثل حیوانات در خاک و خل غلت می زنند» به امان خدا ول می کنند، و به نظر او غرق در بی خیالی اند و مبتلا به « بیماری های عصبی که نمی گذارند ما تحرک داشته باشیم، می خواهد خوب باشد یا بد» (۳۴). معهذا به نظر امین یک ناظر، فراسوی تفاوت هایی که میان ملت های مسلمان وجود دارد، در می یابد که هم ترک و هم مصری « در جهالت، تنبلی و عقب ماندگی یکی اند» (۷۲).

در سلسله مراتب تمدنیِ امین، تمدن اسلامی در مقایسه با غرب نیمه متمدن است:

> تمدن اروپائی با سرعت بخار و الکتریسیته پیشرفت می کند و حتی به همه جای کره زمین سرکشی کرده، به نحوی که هیچ جایی باقی نمانده است که او [انسان اروپائی] زیر پا نگذاشته باشد. هر جا می رود، منابع آن را در اختیار خود می گیرد... و آنها را به سود... تبدیل می کند... و اگر صدمه ای به ساکنان بومی وارد می کند، از اینروست که خوشبختی را تنها در این دنیا جستجو می کند و هر کجا آن را بیابد، به دنبالش می رود... او بیشتر از نیروی عقل استفاده می کند، اما اگر شرایط اقتضا کند، به زور متوسل می شود. او از قِبل دارایی ها و مستعمراتش در پی جلال و شکوه نیست، زیرا به قدر کافی دستاورد عقلی و اختراع علمی در اختیار دارد. آنچه مرد انگلیسی را به سکونت در هند و فرانسوی را به سکونت در الجزایر وا می دارد... کسب سود و میل به تحصیل منابع در کشورهایی است که ساکنانش به ارزش آن منابع واقف نیستند و نمی دانند چطور باید از آنها استفاده کنند.
>
> وقتی با وحشیان روبرو می شود، یا آنها را نابود می کند یا از سرزمینشان بیرون می اندازد. همانطور که در آمریکا اتفاق افتاد... و اکنون دارد در آفریقا اتفاق می افتد... وقتی با ملتی همچون ما مواجه می شود که تا حدی متمدن هستیم و تاریخ و مذهب... و آداب و رسوم و... نهادهایی داریم... با ساکنانش مهربانانه برخورد می کند. اما به سرعت با ارزش ترین منابعش را به دست می آورد، زیرا از ثروت و عقل بیشتر و دانش و زور بیشتری برخوردار است. (۷۰-۶۹)

امین می گوید برای اینکه جامعه اسلامی روش های عقب مانده خودش را ترک کند و از مسیر غرب به سوی موفقیت و تمدن تبعیت کند، باید زنان را تغییر دهد. « مرد بالغ کسی است که مادرش او را در کودکی شکل داده است». «این است رکن این کتاب... ممکن نیست مردان موفق از آب در آیند؛ اگر مادرانی نداشته باشند که آنها را موفق بار آورند. این، وظیفه ای اصیل است که تمدن پیشرفته در عصر ما بر دوش زنان قرار داده است و در جوامع پیشرفته زنان آن را محقق می کنند» (۷۸، تأکیدات متعلق به متن اصلی است).

در خلال طرح استدلال، امین نه تنها مسلمانان بلکه گروه های خاص را هم غالباً با توهین های

مفصل تحقیر می کند. از کسانی که هدف دشنام های تحقیر آمیز او قرار می گیرند، حکام مصر پیش از بریتانیایی ها هستند که او آنها را فاسد و مستبدان ظالم می خواند. اخلاف آنها که هنوز هم اسماً بر مصر حکم می راندند، به عنوان جانشین مطلوب برای حکمرانی بریتانیا از طرفداری برخی از جناح های ناسیونالیست ضد بریتانیا از جمله حزب مصطفی کامل برخوردار بودند. لذا دشنام های امین عصبانیت ناسیونالیست های مخالف بریتانیا و خاندان سلطنتی را به دنبال داشت. تعجبی ندارد که خدیو عباس که وادار به سلطنت شده بود، چون بریتانیا این را می خواست، از پذیرفتن امین پس از انتشار کتاب خودداری کرد. تمجید پرشور امین از بریتانیا نیز خشم جناح های ضد بریتانیایی را بر افروخت. او سلطه بریتانیا بر مصر را سر آغاز دوره عدالت و آزادی بی سابقه معرفی کرده بود که در آن «دانش گسترش می یابد، و تعهدات ملی ایجاد می شود و امنیت و نظم در سراسر کشور فراگیر می شود و مبانی پیشرفت حاصل می شود» (۶۹).

در کتاب امین تنها مجریه بریتانیا و تمدن اروپائی از تمجید بی حد و حصر برخوردار می شوند. از کسانی که آماج دشنام او قرار می گیرند، علما هستند. امین آنها را به غایت نادان، حریص، و تنبل می داند. او تنگ نظری اسفبار افق فکری آنها و ضعف های شخصیتی شان را با صراحت چنین توصیف می کند:

> علمای ما امروزه... هیچ علاقه ای به علوم فکری ندارند و این علوم دلمشغولی آنها نیست. هدف آنها از آموختن آن است که نحوه ادای بسم الله را به هزار شکل یاد بگیرند و اگر از آنها بپرسی چیزهایی که در دست دارند چگونه ساخته می شود یا ملتی که آنها بخشی از آن هستند، یا ملت همسایه ای که سرزمین آنها را اشغال کرده از نظر جغرافیایی در کجا قرار دارند، و قوت و ضعف آن در چیست، یا وظائف هر یک از اعضای بدن کدام است، از سر تحقیر نسبت به این پرسش ها شانه بالا می اندازند؛ و اگر با آنها درباره سازمان حکومت و قوانین و اقتصاد و وضع سیاسی اش سخن بگویی، درمی یابی که هیچ نمی دانند. علما نه تنها حریص اند، بلکه همیشه می خواهند از زیر کار سخت شانه خالی کنند.(۷۴)

طنز قصه اینجاست که تلخ ترین تحقیرهای امین نثار کسانی می شود که کتاب، علی الظاهر در حمایت از آنها نوشته شده است؛ یعنی زنان مصری. امین عادات جسمی و کیفیت های اخلاقی زنان مصری را با تفصیلی چشمگیر توصیف می کند. در واقع با توجه به جدابودن زن و مرد در جامعه و دسترس بسیار محدود او به زنان به جز اعضای خانواده و ملازمان آنها و شاید روسپیان، توصیفات مفصل او حاکی از آن است که امین می بایست برای توجیه تعمیم های فاضلانه، از تصورات خودش یا آنچه دیگر مردان اروپائی در مورد ویژگی و رفتار زنان ترسیم می کردند، استفاده کرده باشد و نه مشاهده همه جانبه بخش های به قدر کافی وسیع جامعه زنان.[۱۵] تعمیم های امین در مورد زنان مصر از جمله از این قرار است:

بیشتر زنان مصری عادت ندارند هر روز موهای خود را شانه بزنند... بیش از یک بار در هفته هم حمام نمی کنند و نمی دانند چگونه باید مسواک زد. با اینکه جذابیت و پاکیزگی آنها به شدت میل مردان را تحت تأثیر قرار می دهد، نمی دانند چه لباسی بپوشند تا جذاب شوند. نمی دانند چطور میل شوهر را بیدار کنند، میل او را به دست آورند یا آن را زیاد کنند... به این دلیل که زن نادان احساسات درونی و محرک های عشق و نفرت را نمی شناسد... اگر هم تلاش کند تا مردی را بر انگیزد، معمولاً نتیجه معکوس می گیرد. (۲۹)

کتاب امین ازدواج میان مسلمانان را همچون گفتار میسیونری، نه متکی بر عشق، بلکه جهالت و شهوت می داند. اما در نوشته امین، تقصیر از مردان برداشته و به زنان منتقل می شود. زنان عامل اصلی «هرزگی» و شهوت زننده و مادی گرایی حاکم بر ازدواج های مسلمانان اند. از آنجا که تنها روح های برترمی توانند عشق حقیقی را تجربه کنند، زنان مصری از عهده آن بر نمی آیند. او تنها از این آگاه است که آیا شوهرش «قد بلند است یا کوتاه، سفید است یا سیاه.» ویژگی های فکری و اخلاقی شوهر، احساسات حساسش، و دانش او، هر قدر هم دیگران او را تحسین و احترام کنند، فراتر از فهم اوست. زنان مصری «مردانی را می ستایند که مردان محترم با آنها دست نمی دهند، و از کسانی که دیگران به آنها احترام می گذارند، متنفرند. این بدان خاطر است که بر اساس اذهان نادانشان داوری می کنند. بهترین مرد برای او کسی است که شب و روز با او سرگرم باشد... و کسی که پول داشته باشد... و برایش لباس و چیزهای قشنگ بخرد. و بدترین مرد کسی است که اوقاتش را به کار در دفترش سپری کند و هر جا او را می بینند، مشغول... مطالعه باشد... او... بر کتاب و دانش لعنت می فرستد» (۳۰-۲۹).

پاراگراف بعدی در مورد زنان مصری به دلیل لحن مقتدرانه بی دلیل آن ارزش بازگویی دارد. همچنین به جهت عداوت با زنان و حتی پارانویایی که از آن بیرون می ریزد، جالب است:

زنان ما اصلاً کاری انجام نمی دهند. به هیچ حرفه یا هنری مشغول نیستند و خود را درگیر آموختن دانش نمی کنند. نه چیزی می خوانند و نه خدا را عبادت می کنند. پس چه می کنند؟ به شما خواهم گفت و شما هم همچون من خواهید دانست که مشغولیت زن یک مرد ثروتمند با مشغولیت زن یک فقیر، زن آدم دانا با زن آدم نادان، زن یک ارباب با زن یک برده فرقی ندارد. فقط یک چیز است که آنها را به خود مشغول می کند که شکل های زیادی دارد و آن عبارتست از رابطه اش با شوهر. گاهی تصور می کند شوهرش از او متنفر است و لحظه بعد می پندارد عاشق اوست. در همان حال شوهر را با شوهران همسایه مقایسه می کند... گاهی تصمیم می گیرد راهی برای تغییر احساسات شوهر نسبت به خویشاوندانش پیدا کند... از نظارت بر رفتار شوهر با دختران خدمتکار لحظه ای باز نمی ماند و دقت می کند که وقتی زنان میهمان سر می رسند، از او چه رفتاری سر می زند... هیچ پیشخدمتی را تحمل نمی کند، مگر اینکه او خود را از انظار پنهان کند... او را

می بینید که دارد با صدای بلند برای همسایگان و دوستان هر آنچه را که بین او و شوهرش و خویشاوندان شوهر و دوستان گذشته، و غم ها و شادی ها و رازها و همه آنچه را که در قلبش می گذرد، برای آنها تعریف می کند، تا دیگر هیچ رازی باقی نماند؛ حتی موضوعات مربوط به رختخواب (۴۰).

البته زنان زیادی نبودند که از چنان ثروتی برخوردار باشند که بتوانند به آن اندازه که امین توصیف می کند، از کار خانه فارغ باشند. همانطور که در فصل قبل توضیح دادم، حتی زنان ثروتمند نیز به خانه داری می پرداختند، بر تربیت کودکان نظارت داشتند، و به امور خود هم رسیدگی می کردند، یا همانطور که در فصل بعد توصیف خواهم کرد، در تأسیس خیریه ها و اداره آنها فعالانه نقش داشتند. آنچه در روایت امین از نحوه تصور او از دلمشغولی زنان، البته خطاب به مردان، حیرت انگیز است این است که حتی در توصیف او از اینکه زنان دائم مشغول شوهر اند و هر رفتار او را مطالعه و تجزیه و تحلیل می کنند و در موردش بحث می کنند و دائم در این فکر اند که بدانند آیا شوهر از آنها متنفر است و آیا مشغول دید زدن کلفت یا میهمان است، این بزرگواری را ندارد که توجه کند مردان از همه قدرتی برخوردارند و زنان تنها از قوه عاقله عالی برای مطالعه و تحلیل هر حالت و هوس مرد. این در حالی است که مرد می توانست بنا به هوا و هوس، یا دلربایی خدمتکار و زن دیگری، زن را در هر سنی طلاق دهد و ممکن بود او را به فلاکت بیندازد. بنابراین حدس امین درست بوده که در غیاب مردان، زنان بی وقفه در مورد شوهرانشان سخن می گویند. اما این را هم باید گفت که از این جهت به این کار مبادرت می کردند که می خواستند از حالت و رفتار شوهر آگاه باشند و از ایده های دوستان زنشان در این مورد استفاده کنند.

اقدامات خاصی که امین آنها را برای «رهایی» زن لازم می داند و حتی منظور او از رهایی هم در متن کتاب ملال آور و متناقض است که تا حدی به دلیل آشفتگی فکری خود نویسنده است و تا حدی هم به دلیل آشفتگی درونی و ظاهر فریبنده روایات غربی که او آنها را پذیرفته است و تا حدی هم شاید به این خاطر که کتاب حاصل بحث های او با افرادی بوده که امین آنها را گرد آورده است. در واقع، ظاهراً سهم افراد دیگر در این کتاب بیش از بحث های شفاهی بوده است. محمد عماره که ویراستار کارهای امین و عبده بود، می گوید برخی از فصول را محمد عبده نوشته است. یکی از فصولی که عماره آن را مشخصاً به دلیل لحن و محتوا کار عبده می داند، به طور مجزا در اینجا مورد بحث قرار خواهد گرفت. لازم به یادآوری است که پس از چاپ کتاب شایعه ای پخش شد حاکی از اینکه کتاب به اصرار کرامر نوشته شده است. با توجه به اینکه کتاب مشتاقانه ایده هایی را تکرار کرده بود که در نوشته های استعمارگران عمومیت داشت، شاید این شایعه چندان هم غیرواقعی نبوده باشد.[۱۶]

توصیه های خاص امین در مورد زنان به رغم خطابه کلی اش، بسیار محدود است. آموزش زنان از تأکیدات اوست، اما «خواهان برابری در آموزش نیست»، ولی بر آموزش ابتدائی برای زنان پافشاری می کند (۳۶). زنان به آموزش احتیاج دارند تا وظائفشان را در زندگی به عنوان همسر

انجام دهند. همانطور که امین می گوید: «وظیفه زن این است که خرج خانه را تنظیم کند... بر خدمتکاران نظارت کند... و خانه را برای شوهر جذاب کند، تا وقتی به خانه بر می گردد، در آن آرامش داشته باشد و دوست داشته باشد در خانه بماند و از خوردنی و نوشیدنی و خواب لذت ببرد و در صدد فرار از خانه و گذران اوقات با همسایگان یا اماکن عمومی نباشد. نخستین و مهمترین وظیفه او تربیت فرزندان و رسیدگی بدنی، ذهنی و اخلاقی به آنهاست» (۳۱).

واضح است که در این تعریف چیزی وجود ندارد که محافظه کارترین پدرسالاران با آن مخالف باشند. اعتقاد امین به اینکه زنان باید از آموزش ابتدائی برخوردار شوند بیشتر مورد پسند محافظه کاران بود تا آرای لیبرال روشنفکران و بوروکراتهای آن دوره. در ضمن این کتاب امین در ۱۸۸۹، سی سال پس از اینکه کمیسیون دولتی ایجاد مدارس دولتی برای دختران و پسران را توصیه کرده بود، و نزدیک به پایان دهه ای که در آن تقاضا برای آموزش ابتدائی و متوسطه از ظرفیت موجود بیشتر شده بود، چاپ شد. در دهه ۱۸۹۰ دختران به مدارس میسیونری و مدارسی که توسط مجامع خیریه مسلمانان ساخته شده بودند و نیز مدارس دولتی می رفتند و وقتی کالج تربیت معلم در ۱۹۰۰ گشایش یافت، تعداد متقاضیان دختر آن از ظرفیت بیشتر بود. در ۱۸۹۱ حتی مقاله ای در یک نشریه به قلم دو زن فارغ التحصیل کالج آمریکائی دختران به چاپ رسید. بنابراین، دعوت امین به آموزش ابتدائی برای زنان اصلاً رادیکال نبود و در مجادلاتی که بر سر این کتاب در گرفت، هیچکس با این توصیه ها مخالفتی نداشت.

خواسته ای که به شدت و به طور گسترده با آن مخالفت شد، پایان دادن به جداسازی و حجاب بود. استدلال های امین همچون گفتار استعمار گران بر این فرض استوار است که حجاب و خانه نشینی سنت هایی است که به تعبیر کرامر « تأثیری مخرب بر جوامع شرقی داشته است.» امین می نویسد، حجاب «مانع بزرگی بر سر راه پیشرفت زن و در نتیجه پیشرفت ملت است» (۵۴). متأسفانه، این حمله او به حجاب برآیند تأمل عقلانی نیست، بلکه نتیجه درونی کردن و تکرار درک استعماری است.

استدلال امین بر ضد خانه نشینی و حجاب سوای لحن خطابی آن صرفاً این است که اگر دختران پس از تحصیلات وادار به پوشیدن حجاب شوند و به خانه نشینی روی آورند، هر چه را که آموخته اند، فراموش خواهند کرد. سنی که در آن دختران محجبه و خانه نشین بودند، یعنی مابین دوازده و پانزده سالگی، سن مهمی برای شکوفایی استعداد ها و قوای ذهنی است و حجاب و خانه نشینی مانع آن شکوفایی می شود. دختران باید آزادانه با مردان اختلاط کنند، زیرا فراگیری ناشی از این اختلاط است (۵۶–۵۵). این موضع آشکارا با اظهار نظر پیشین او که دختران «نیازی به آموزش فوق ابتدائی ندارند» در تناقض است. اگر شکوفایی فکری و تحصیل دانش اهداف مهمی برای زنان باشند، در آن صورت استدلال منطقی آن خواهد بود که برای دستیابی به این هدف ها مدارس افزایش یابند و نه اینکه جداسازی از بین برود تا زنان بتوانند با مردان اختلاط کنند.

استدلال ناموجه تر امین برای ترک حجاب در واقع توهین به کسانی است که در احترام بی چون و چرا و غیر انتقادی او برای مرد اروپائی و فرض پست بودن رویه های بومی شریک نیستند. پس از بیان اینکه حجاب و پرده نشینی در همه جوامع قدیم رایج بوده، می گوید: « آیا مصری ها می توانند تصور کنند که مرد اروپائی که به چنین تکامل فکری و احساسی ای دست یافته که می تواند نیروی بخار و الکتریسیته را کشف کند... آیا می شود این جانهایی که هر روز زندگی خود را در تعقیب دانش به خطر می اندازند و آن را از همه لذات زندگی برتر می دانند و این مغزها و جانهایی که ما اینچنین ستایش می کنیم از ابزارهای حفاظت از زنان و حفظ پاکدامنی آنها آگاه نباشند؟ آیا می پندارند چنین مردمانی ممکن بود حجاب را ترک کنند، اگر منفعتی در آن می دیدند؟» (۶۷).

اما در بخشی از کتاب، استدلالی عقلانی بر ضد حجاب وجود دارد: فصلی که عماره آن را نوشته عبده می داند. عبده به خسران های واقعی حجاب و جداسازی برای زنان اشاره می کند. این سنت ها زنان را مجبور می کند تا امور حقوقی و تجاری خود را از طریق واسطه انجام دهند و در نتیجه زنان فقیر که باید مایحتاج خود را از تجارت یا خدمات خانگی به دست آورند، در موقعیتی قرار می گیرند که نتوانند با مردان در جامعه ای که آن ها را منع می کند، سر و کار داشته باشند (۴۷–۴۸).

این فصل تماماً در لحن و ایده ها از مابقی کتاب متمایز است و به جای لحن تحقیر آمیز دارای نثری انسانی است که هم به زنان و هم به میراث اسلامی ارجاع می دهد. در نتیجه برخی از ایده هایی که در اینجا بیان شدند در تقابل با آنهایی که در دیگر جاهای این کتاب بیان شده اند، قرار می گیرد یا با آن ناسازگار است. برای مثال از یکسو این دیدگاه امین که « از نظر ذهنی ناقص اند و در مکر قوی اند» (۳۹) و به بیش از آموزش ابتدائی نیازی نیست و از سوی دیگر احساساتی نسبت به هر دو جنس که در عبارات پیش رو بیان شده است: « آموزش ابزاری است که با آن فرد می تواند به سعادت معنوی و مادی دست یابد... هر شخصی از حق شکوفایی استعدادهایش تا آنجا که ممکن است، برخوردار است.»

« مذهب زنان را همچون مردان مورد خطاب قرار می دهد... هنرها، مهارت ها، اختراعات، فلسفه... همانقدر زنان را جذب می کند که مردان را... چه تفاوتی هست میان زن و مرد در این میل، وقتی کودکان از هر دو جنس را می بینیم که نسبت به هر آنچه در حد فهمشان باشد، کنجکاو اند؟ شاید حتی آن میل در دختران زنده تر باشد تا در پسران» (۲۳–۲۲).

اما در این کتاب عباراتی که حاکی از تفکر محتاطانه باشند، استثنا هستند؛ نه قاعده.[۱۷] کتاب، بیشترِ انتقادی تند و تیز نسبت به مسلمانان و به ویژه مصریان و فرهنگ و جامعه مصر است. امین کاملاً پدرسالار در دعوت به آزادی زن، در واقع جامعه اسلامی را به تحول در راستای الگوی غَربی و جایگزینی سلطه مردانه اسلامی با سلطه مردانه غربی دعوت می کند. بنابراین او در قالب «آزدی» زن، حمله ای می کند که در بنیان تکرار حمله استعمارگران به فرهنگ و جامعه بومی است. برای

امین و نیز استعمارگران حجاب و جداسازی نماد عقب ماندگی و پست بودن جوامع مسلمان است؛ در گفتار او نیز مانند آنها، حجاب و جداسازی مستقیماً مورد حمله قرار می گیرد. برای امین نیز همچون کرامر، مهمترین معیار سنجش شایستگی های نسبی جوامع و تمدن های پدرسالار و سبک های گوناگون مردسالاری آنها زنان و لباسشان است؛ خود زنان و آزادی شان برای امین و کرامر اهمیت ندارند.

از اینرو کتاب امین بیان دیگری از آرای استعماری در مورد پستی مسلمانان و بومیان و برتری اروپائیان به زبان بومی است. بیان ایده های استعماری از زبان طبقات بالا و متوسط بومی که به لحاظ اقتصادی متحد استعمارگران بودند و سبک زندگی آنها را تقلید می کردند، بُعدی طبقاتی هم به آن افزود و در واقع در کنار سایر حملات گسترده و خاص، حمله ای بود به راه و رسم طبقات متوسط رو به پایین و فرودست.

تخمین زده می شود که این کتاب نخستین مجادله را در نشریات عربی رقم زد و بیش از سی کتاب و مقاله در پاسخ به انتشار آن نوشته شد اکثریت آنها انتقادی بودند، اما خوشایند برخی از خوانندگان و به ویژه مجریه بریتانیایی و جناح های هوادار بریتانیا واقع شد. روزنامه «المقطّم» که هوادار بریتانیا بود، آن را بهترین کتاب سال دانست.[۱۸] بدیهی است مسلمانان و مصریان، از ناسیونالیست ها گرفته تا گرایشات دیگر دلایل زیادی برای رد کتاب داشتند: مجیز تمدن بریتانیا و غرب را گفتن، تحقیر بومیان و راه و رسم های بومی، اهانت به خاندان سلطنتی و گروه های و طبقات خاص همچون علما که از برجسته ترین منتقدان کتاب امین بودند، و تحقیر ضمنی و آشکار راه و رسم های طبقات پایین. اما همانطور که امین بحث زنان و دعوت به رفع حجاب را به منظور حمله کلی به جامعه مورد استفاده قرار داد، رویه های کتاب او هم از در تأئید سنت هایی که او به آنها حمله کرده بود، یعنی حجاب و جداسازی، وارد شدند. با این روش که به مشخصه مقاومت اسلامی بدل شد، مخالفین گفتار استعماری به منظور رد آن، همان مواردی را که این گفتار به آنها نسبت می داد، پذیرفتند.

تحلیلگران عموماً این منازعه را میان «فمینیست ها» یعنی امین و متحدانش، و «ضد فمینیست ها»، یعنی منتقدان امین تلقی می کنند. آنها آنچه را که امین مطرح کرده و روایت غربی را به همان صورتی که هست، می پذیرند: یعنی حجاب نشانه سرکوب است و لذا کسانی که به ترک آن فرا می خواندند، فمینیست بودند و آنها که مخالف ترک آن بودند، ضد فمینیست بودند.[۱۹] اما هم چنان که پیشتر گفتم، مفروض بنیادی و بحث انگیز کتاب امین تصدیق باور غربی به نازل بودن تمدن مردمان، و آداب و رسوم اسلامی، و موضع عمیقاً پدرسالار و حتی زن ستیز نویسنده در مورد زنان بود. کتاب صرفاً دعوتی بود به جایگزین کردن سلطه مردسالار اسلامی با سلطه مردسالار غربی. بنابراین امین نه تنها پدر فمینیسم عرب نیست، بلکه جا دارد او را پسر کرامر و استعمار بنامیم.

بنابراین مخالفان دیدگاه ناسیونالیستی هم ضرورتاً ضد فمینیست نبودند. برخی از کسانی که از آداب و رسوم ملی دفاع می کردند، دیدگاه هایشان در مورد زنان به مراتب «فمینیستی تر» از امین بود، اما آنهایی که به دلایل ناسیونالیستی و اسلامی مخالف رفع حجاب بودند، به همان اندازه دیدگاه های پدرسالار داشتند. برای مثال، «اللواء» روزنامه مصطفی کامل در واکنش، نسبت به کتاب امین اظهار داشت که زنان در آموزش از همان حقوقی برخوردارند که مردان دارند و آموزش آنها همانقدر برای ملت اهمیت دارد که آموزش مردان. این موضع به طور قابل توجهی لیبرال و فمینیستی تر از موضع امین بود. به نظر می رسد مخالفت نویسندگان با رفع حجاب هم از سر ضد فمینیستی بودن آنها نیست، بلکه مبتنی بر تحلیل های قانع کننده در مورد شرایط اجتماعی است. آنها استدلال نمی کردند که حجاب سنت اسلامی لایتغیر است، بر عکس، می گفتند که نسل های آینده به عکس آن حکم خواهند داد. استدلال آنها این بود که حجاب رسمی رایج است و دعوت امین به ترک آن صرفاً گامی شتابزده و بی ملاحظه برای تقلید از غرب در همه امور خواهد بود.[۲۰] این دیدگاه طلیعه یک تحلیل فمینیستی هوشمندانه و خالص در مورد حجاب و مجادلات همراه با آن بود که چند سال بعد ملک حفنی ناصف آن را مطرح کرد و در فصل بعد، از آن بحث خواهد شد.

در مقابل، پاسخ ناسیونالیستی طلعت حرب به امین، دفاع و حمایت از رویه های اسلامی بود و نظریه نقش و وظائف زن در جامعه را مطرح می کرد که به همان اندازه پدرسالار بود. تفاوت این دیدگاه با دیدگاه امین در این بود که امین می خواست مردسالاری به سبک غربی را بپذیرد و توصیه خود را آزادی زن می نامید، حال آنکه حرب از پدرسالاری اسلامی دفاع می کرد و دیدگاه خود را صرفاً پدرسالاری سنتی، خالص، و مقرر شده از جانب خدا معرفی می کرد. حرب به متون مقدس مسیحی و اسلامی و مردان اهل علم غربی و مسلمان متوسل می شد تا ثابت کند که وظیفه زن پرداختن به نیازهای جسمانی، ذهنی، و اخلاقی شوهر و فرزندان است و این همان وظائف است که امین برایش تجویز می کرد.[۲۱] توصیه های آنها در مورد پوشش به جهت لفظی متفاوت بود: به نظر حرب زنان می بایست محجبه باشند، اما امین می گفت باید حجاب را کنار بگذارند. اما استدلال حرب و امین حول محور ضد فمینیسم در برابر فمینیسم نبود، بلکه حول محور هواداری از راه و رسم های غربی در برابر راه و رسم های بومی قرار داشت. اما نزد هیچیک از آنها مردسالاری زیر سؤال نمی رفت.

از این رو کتاب امین سر آغاز ورود روایت استعماری در مورد زنان و اسلام به گفتار عربی اصلی است که در آن طرز رفتار با زنان مظهر پایین دست بودن اسلام بود. مخالفت هایی که این کتاب بر انگیخت هم نشانه ظهور روایتی عربی است که برای مقاومت در برابر این گفتار استعماری شکل گرفت. این روایت مقاومت، تعابیر نمادین روایت ابتدائی را برای رد آن، از آنِ خود کرد. در روایت مقاومت، حجاب دیگر نماد پایین دست بودن فرهنگ و نیاز به کنار گذاشتنِ راه و رسم های آن به نفع راه و رسم های غربی نبود، بلکه بر عکس به نماد شأن و اعتبار همه راه و رسم های بومی، و

به ویژه سنت هایی بدل شد که تحت شدیدترین حمله های استعماری قرار دارند و عبارت بودند از سنت های مرتبط با زنان و نیاز به تأئید لجوجانه آنها به عنوان ابزارهای مقاومت در برابر سلطه غرب. به تعبیر فرانتس فانون در مجادله ای که بعدتر بر سر حجاب میان فرانسوی ها و الجزایری ها در گرفت، الجزایری ها بر حجاب تأکید داشتند، زیرا « سنت، جدایی سفت و سخت میان جنس ها را اقتضا می کرد» و « اشغالگران بنا داشتند الجزایر را بی حجاب کنند» (تأکید در متن اصلی است). [۲۲]بنابراین روایت مقاومت با گرفتن موضع آنتی تز در برابر تز، صرفاً تعابیری را که استعمارگران به وجود آوردند، وارونه کرد و در واقع آنها را پذیرفت. بنابراین طنز قضیه اینجاست که باز هم این گفتار غربی بود که معنای حجاب را تعیین کرد و آن را به نماد مقاومت اسلامی تبدیل کرد.

می توان کتاب امین و مجادله ای را که به راه انداخت و موضوع طبقه و فرهنگ که بخشی از این منازعه بود، پیش در آمد و نمونه مجادله بر سر حجاب تلقی کرد که از آن پس در تعدادی از کشورهای اسلامی و عربی به صور گوناگون شکل گرفت. آن کسانی همچون هدی شعراوی هم که دعوت امین برای بی حجابی در مصر را پذیرفتند و مدافع بی حجابی شدند، از پیشینه طبقه متوسط بالا برخوردار بودند و تا حدی هم با غرب پیوند فرهنگی داشتند. برای مثال در ترکیه آتاتورک که اصلاحات غربی را ایجاد کرد که شامل قوانین مؤثر بر زنان هم می شد، مکرراً حجاب را با همان واژگان امین تقبیح می کرد که تکرار روایت غربی بود و نشان از آن داشت که نگرانی او از تأثیر این رسم بر مردان ترک بود وباعث می شد که آنها «غیر متمدن» به نظر برسند و مورد «تمسخر» واقع شوند. آتاتورک در یک سخنرانی اعلام کرد: «من در برخی جاها دیده ام زنان پارچه یا حوله یا چیزی شبیه به آن بر سر می گذارند تا صورت خود را پنهان کنند و وقتی مردی رد میشود صورت خود را بر می گردانند یا نگاه خود را پایین می اندازند. معنا و مفهوم این رفتار چیست؟ آقایان محترم، آیا مادران و دختران یک ملت متمدن این رفتار عجیب و غریب و برخورد وحشیانه را می پذیرند؟ این رفتار نمایشی است که باعث تمسخر یک ملت می شود. باید روزی برایش چاره ای اندیشید.»[۲۳]

به همین ترتیب در دهه ۱۹۲۰ رضاشاه نیز که اصلاحگر و غربگرایی فعال بود، چنان دور رفت که حجاب را قدغن کرد. این حرکت با حمایت برخی از زنان و نیز مردان طبقات بالا همراه شد. منع حجاب، که نماد جهتگیری غربی بود و در آن طبقات بالا می خواستند نشان بدهند که «متمدن» هستند، برای طبقات عامه معنایی کاملاً متفاوت داشت. حتی شایعات در مورد منع آن هم منجر به ناآرامی شد و تظاهراتی بر علیه آن بر پاشد، اما بی رحمانه سرکوب شد. همانطور که یک مورخ تاریخ زنان ایران گفته، نزد اکثر ایرانیان اعم از زن و مرد حجاب « نماد عقب ماندگی»، آنطور که اعضای طبقات بالا عنوان می کردند، نبود، بلکه «علامت ادب و ابزاری برای حمایت در برابر نگاه های مزاحم مردان نامحرم بود.» پلیس دستور داشت با هر زنی که لباسی غیر از کلاه سبک اروپائی بر سر داشت یا اصلاً چیزی بر سر نداشت، به سختی برخورد کند و بسیاری از زنان از ترس اینکه مبادا پلیس حجابشان را از سرشان بکشد، ناچار شدند در خانه بمانند.[۲۴]

این دو عضو طبقه حاکمه نیز همچون امین با تحقیر گزنده و هجوم وحشیانه به حجاب، انگیزه های اصلی شان را آشکار کرده اند: مردانی هستند که راه و روش های اروپائی را پذیرفته اند ولی به خاطر اینکه نامتمدن خوانده می شوند، در رنج اند، و این به خاطر این است که زنانِ «شان» محجبه اند، و لذا مصمم اند این رسم را ریشه کن کنند. این بدان معنا بود که کلام و عمل تَحقیر آمیز مردان باید در معرض نگاه غرب که این مردان آن را به عنوان معرف فرهنگ خود، پایین دست بودن راه و رسم ها، و معنابخش حجاب پذیرفته بودند، قرار می گرفت. اینکه چرا مردان مسلمان می بایست چنین سخنانی بگویند و چنین منع هایی بگذارند تنها با در نظر گرفتن پیشینه سلطه جهانی دنیای غرب و اقتدار گفتارهای آن و نیز در نظر داشتن موقعیت مبهم مردان و زنان طبقات بالا، یعنی اعضای جوامع مسلمان که منافع اقتصادی و هویت های فرهنگی شان آنها را به غرب استعمارگر پیوند می داد و جامعه شان را گاه از دریچه چشم غربی می نگریستند، قابل درک است.

توصیف خاستگاه ها و تاریخ ایده حجاب به عنوان شاکله گفتار استعمار غرب و به عنوان منازعه عربی قرن بیستمی دارای مضامین عدیده بود. نخست، بدیهی است پیوند میان موضوع فرهنگ و زنان و دقیق تر بگویم، فرهنگ های مردان غیر و سرکوب زنان را گفتار استعماری خلق کرد. این ایده که هنوز هم غالباً بر بحث های پیرامون زنان در فرهنگ های عربی و اسلامی و دیگر فرهنگ های جهان غیر غربی سایه می اندازد، محصول یک مقطع تاریخی خاص و برساخته نظم مستقر استعماری و مردسالاری بود که بنا داشت مردسالاری را در خدمت اهداف سیاسی خاص قرار دهد. پوچی و نادرستی آن دستکم از منظر فمینیستی به ویژه زمانی معلوم شد که در ذهن داشته باشیم آن کسانی که مدافعان نخست آن بودند بر این اعتقاد بودند که شعائر ویکتوریایی و پوشاک آن دوره، و مسیحیت ویکتوریایی ایده آلی است که مسلمانان باید به آن گردن گذارند.

دوم اینکه، بررسی این خاستگاه های تاریخی، پدیده ای دیگر و تا حدی متعجب کننده را هم توضیح می دهد که عبارت است از شباهت خاص میان دیدگاه استعماری و دیدگاه همچنان رایج در جوامع مسلمان که زن را معرف فرهنگ می داند و معتقد است پیوندی ذاتی میان بحث فرهنگ و زن در جوامع مسلمان وجود دارد، و بر همین منوال ذهنیت نهفته در پس موضع مقاومت اسلامی که به وجود این پیوند بنیادینی باور دارد. شباهت میان دیدگاه استعماری و دیدگاه مقاومت اسلامی تصادفی نیست: آنها تصویر یکدیگر را منعکس می کنند. روایت مقاومت اسلامی، عقیده استعماری را با معکوس کردن آن به چالش می گیرد و از اینرو در واقع بر مفروضات عقیده استعماری متکی است.

برداشت فوق از شکلگیری روایت استعماری در مورد زنان در اسلام مضامین دیگری هم دارد که از آن جمله است برداشت استعماری و نادرست از سرکوب اسلامی زنان بر اساس سوء تفاهم ها و دستکاری های سیاسی. استدلال من در اینجا این نیست که جوامع مسلمان زنان را سرکوب نکرده اند، سرکوب کرده و می کنند و در این تردیدی نیست؛ بلکه در اینجا به استفاده های سیاسی از این

ایده که اسلام زنان را سرکوب کرده اشاره می کنم و یادآور می شوم که آنچه استعمارگران پدرسالار به عنوان خاستگاه ها و اشکال اصلی سرکوب زنان در جوامع مسلمان بر شمردند، بر فهمی مبهم و نادرست از جوامع مسلمان متکی بود. نیز بدان معناست که برنامه فمینیستی ای که اروپائیان برای زنان مسلمان تدارک دیدند، و نخست توسط افرادی همچون کرامر توصیه شد، نادرست و بی ربط بود. این فرض فراگیرکه زنان مسلمان برای بهبود وضع خود می بایست راه و روش های بومی را فروگذارند و راه رسم های غربی را بپذیرند، نادرست بود. پر واضح است که زنان عرب و مسلمان باید مردسالاری و زن ستیزی را در هر فرهنگ و سنتی که به آن تعلق دارند، رد کنند؛ زنان غربی هم سعی بر این دارند، اما این بدان معنا نیست که باید فرهنگ غربی را بپذیرند یا فرهنگ عربی و اسلامی را یک جا کنار بگذارند. برنامه فمینیستی آنطور که اروپائیان آن را تنظیم کردند، در موارد خاص از جمله در تأکیدش بر حجاب نابه جا بود. به دلیل تاریخ این مبارزه حجاب اکنون مملو از این معانی است. اما حجاب، هم به عنوان نوعی لباس و هم به عنوان اصل پوشش، همانقدر برای حقوق زنان موضوعیت دارد که تجویز اجتماعی این یا آن نوع پوشش برای مبارزات زنان غربی داشت. وقتی دامن های پفی و کرست های تنگ برای مدتی هدف مخالفت و نماد مبارزه فمینیستی در جوامع غربی بود، دستکم این زنان غربی بودند که پوشش مورد بحث را دارای اهمیت دانستند و آن را به حوزه مبارزه بدل کردند. اما در مورد حجاب زنان مسلمان بدبختانه این مردان استعمار و پدرسالارانی همچون کرامر و امین بودند که آن را برای مبارزه فمینیستی مهم دانستند.

اینکه مردان و زنان مسلمان اینهمه توان، صرف برداشتن حجاب کرده اند و از سوی دیگر عده ای اینهمه توان برای تثبیت یا بازگرداندن آن گذاشته اند، خسته کننده و مضحک است. اما بدتر از آن این که میراث معنایی به جای مانده و نیز مجادلات حول بحث فرهنگ و طبقه که نه تنها بحث حجاب، بلکه مبارزه زنان بر سر حقوق خود به تمامی را تحت تأثیر قرار داد، برآیند این تاریخ و پیامد غصب بحث زنان و زبان فمینیستی توسط استعمار در تلاش برای زوال دیگر فرهنگ ها بود.

این تاریخ و مجادلات بر سر فرهنگ و در میان طبقات حتی امروزه نیز در بحث از زنان و حجاب حضور دارد. بحث های مربوط به زنان در اسلام در دانشگاه ها یا خارج از آنها، و در کشورهای اسلامی و خارج از آنها به صورت آشکار یا پوشیده، ناخواسته یا عامدانه، یا تا حد زیادی روایت غربی از اسلام به عنوان سرکوبگر و غرب به عنوان رهایی بخش و دیدگاه های کلاسیک بومی از آن روایت را بر می کشد یا بر عکس، از نو بحث های موجود در روایت مقاومت را برجسته می کند که حفظ سنت های اسلامی به ویژه در ارتباط با زنان را به عنوان نشانه مقاومت در برابر امپریالیسم استعماری یا پسا استعماری اساسی می داند[۲۵].

به علاوه، استفاده استعمار از فمینیسم برای ارتقای فرهنگ استعمارگران و زوال فرهنگ بومی، از آن پس باعث به وجود آمدن این شائبه برای فمینیسم در جوامع غیر غربی شد که ابزاری جهت

خدمت رسانی به سلطه استعماری است. این شائبه موجب شد تا فمینیسم در انظار اعراب مشکوک جلوه کند و متهم شود به اینکه همدست منافع استعماری است. تردیدی نیست که این شائبه مبارزه فمینیستی در جوامع مسلمان را با مانع روبرو کرده است.

در ضمن، فرض پیوستگی بحث فرهنگ و زنان که بر مباحث غربی در مورد زنان و اسلام تأثیرگذار بوده و هنوز هم هست و از منابع استعماری به گفتار عربی راه یافته، در اینجا جاخوش کرده است و مبارزه برای حقوق زنان را در دام مبارزه با فرهنگ اسیر کرده است. این بدان معنا بوده است که هر استدلالی در راستای حقوق زنان غالباً از سوی مخالفان به تردید در شایستگی های ذاتی اسلام و کلیت فرهنگ عربی درک و معرفی می شود و طبیعی است هدف انتقاد و اصلاح مطلوب نه اسلام و نه کلیت فرهنگ عربی است، بلکه قوانین و راه و رسم های موجود در جوامع عربی اسلامی است که بیانگر منافع مردسالار، و بی تفاوتی نسبت به زنان و زن ستیزی است. موضوع صرفاً بر سر رفتار انسانی و عادلانه با زنان است، نه کمتر و نه بیشتر و پای شایستگی های ذاتی اسلام، فرهنگ عربی، یا غرب در میان نیست.

در فصل قبل از این سخن گفتم که نفوذ اقتصادی غرب در خاورمیانه و بازشدن جوامع خاورمیانه ای به سوی اندیشه و آرای سیاسی غرب، گرچه بی تردید پیامدهای منفی برای زنان داشته است، اما به افشای نهادهای اجتماعی محدودیت زا و گشایش فرصت های بیشتر برای زنان منجر شد. در پرتو شواهدی که در این فصل مرور شدند، به نظر می رسد باید تمایزی قائل شد از یکسو میان پیامدهایی که در پی گشایش جوامع مسلمان به روی غرب پدید آمد و تحولات اجتماعی و انبساط افق های فکری که حاصل علاقه جوامع عربی به تقلید از دستاوردهای تکنولوژیک و سیاسی غرب بود و از سوی دیگر پیامدهای کاملاً متفاوت و اساساً منفی ای که حاصل پرداخت و انتشار یک گفتار پدرسالار غربی معطوف به زنان و به خدمت گرفتن زبان فمینیسم در استراتژی های سلطه بود.

حقیقت این است که اصلاحاتی که توسط رهبران سیاسی طبقات بالا و متوسط که گفتار غربی را پذیرفته و آن را درونی کرده بودند، صورت گرفت، در برخی از کشورها و به ویژه در ترکیه به اصلاحات حقوقی به نفع زنان منجر شد. برنامه های آتاتورک شامل جایگزینی قانون خانواده تشریعی با قانون خانواده ملهم از سوئیس می شد که تعدد زوجات را ملغی کرد و به زنان حق طلاق داد و حق حضانت فرزند را برای پدر و مادر به رسمیت شناخت. این اصلاحات بیش از همه به نفع زنان بورژوای شهری بود و خارج از این طبقه تأثیر زیادی نداشت. اما مهم این است که ببینیم آیا این قوانین تاب خواهند آورد یا نه، زیرا حتی در ترکیه هم اسلام و حجاب درحال احیاء دوباره هستند. زنان ستیزه جوی ترک اعتصاباتی به راه انداختند و دست به اعتصاب غذا زدند تا از حق داشتن حجاب برخوردار شوند.[۲۶] اصلاحات در قوانین مربوط به ازدواج و طلاق که در ایران در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ایجاد شده بود، هر چند به اندازه اصلاحات ترکیه فراگیر نبود، امّا

شکل معکوس یافت. ممکن است اصلاحاتی که در قالب اصطلاحات بومی دنبال می شود و نه در قالب پذیرش راه و روش های دیگر فرهنگ ها، برای همه طبقات و نه صرفاً طبقات بالا و متوسط قابل درک تر و اقناع کننده تر باشد و از این رو دوام بیشتری داشته باشد.

یادداشت ها

۱. بنگرید به:

J.N. Anderson, "Law Reform in Egypt: 1850-1950," in *Political and Social Change in Modern Egypt*, ed. P.M.Holt (London: Oxford University Press, 1968), 209-30; and Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform in Contemporary Islam," In *Women in the Muslim World,* ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 37-51.

۲. Robert L. Tignor, *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914* (Princeton: Princeton University Press, 1966), 324.

۳. Ibid., 324-6.

۴. برای مثال در کمدی الهی دانته که در آن پیامبر در یکی از حلقه های پایینی جهنم جای دارد، شخصیتی دارد که خطاهایش همان هایی است که او در رابطه با زنان موعظه می کند. بنگرید به:

The Comedy of Dante Alighieri, trans. Dorothy Sayers (Penguin Books, 1949); Vanto 28, 346-47, 251.

برای اطلاع از برخی زا برداشت های نویسندگان غربی متقدم از اسلام بنگرید به:

Norman Daniel, *Islam and The West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966); and R.W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

۵. *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montegagu*, 2 vols. Ed. Robert Halsband (Oxford: Clarendon Press, 1965), 1: 318.

او «این باورعوامانه ما که زنان روح ندارند» را تصحیح می کند، اما نوع تصحیح شده آن را در نوشته تکرار می کند: «درست است، آنها می گویند روح زنان از نوع متعالی نیست و لذا نباید امیدوار به پذیرش در بهشتی شوند که برای مردان بنا شده.» پیشین، ۱: ۳۶۳. برای اطلاع از اظهارات او در مورد تعدد زوجات و به موازات آن «بی ثباتی» مردان اروپائی بنگرید به منبع پیشین، ۱: ۳۲۹. مانتگو همچنین در این زمینه اشاره می کند که زنان مسلمان طبقات بالا دارای حق مالکیت اند و کمتر از خواهران مسیحی خود مورد لطف مردان قرار دارند. برای اطلاع از آرای او در مورد حجاب بنگرید به پیشین ۱: ۳۲۸.

۶. کتاب میچل با مشخصات زیر توضیح بسیار جالب و ارزشمندی در مورد مباحث استعماری و طرح گفتاری آن ارائه می دهد:

Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

۷. Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

۸. برای بحث در مورد استفاده از انسانشناسی برای نظریه استعماری و بهره برداری از آن برای تقویت دیدگاه های جنس گرا در مورد زنان بنگرید به:

Mona Etienne and Eleanor Leacock, "Introduction" in *Women and Colonisation: Anthropological Perspectives*, ed. Etienne and Leacock (New York: Praeger Publishers, 1980), 1-24; Susan Carol Rogers, "Women's Place: A Critical Review of Anthropological Theory," *Comparative Studies in Society and History* 20, no. 1 (1978): 123-62; Elizabeth Fee, "The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology," in *Clio's Consciousness Raised*, ed. M. Hartman and L. Banner (New York: Harper Torch books, 1974), 86-102.

۹. Earl of Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (New York : Macmillan, 1908), 2: 146; Hereafter cited in the text.

۱۰. A.B.De Guerville, *New Egypt* (London: William Heinemann, 1906), 154.

۱۱. Cromer Papers, cited in Judith Tucker, *Women in Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1985), 122.

۱۲. کرامر چنان در جنبش ضد حق رأی زنان برجسته بود که پس از کرامر و لرد کورزن، که نخستین مارکی کِدِلستون بود، گاهی جنبش کورزن، کرامر نامیده می شد. بنگرید به:

Constance Rover, *Women's Suffrage and Party Politics in Britain, 1866-1914* (London: Routledge and Kegan Paul; Toronto: University of Toronto Press, 1967), 171-73;

نیز بنگرید به:

Brian Harrison, *Separate Spheres: The Opposition to Women's Suffrage in Britain* (New York: Holmes and Meier Publishers, 1978).

۱۳. Rev. Robert Bruce in *Report of the Centenary Conference on Protestant Missions of the World Held in Exeter Hall, London (June 9-19th)*, 2 vols. Ed. James Johnston (New York: F.H.Revell, [1889]), 1: 18-19; Annie van Sommer and Samuel M. Zwemer, eds., *Our Moslem Sisters: A Cry of Need From Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: F.H.Revell, 1907), 27-28; van Sommer and Zwemer, eds., *Daylight in the Harem* (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1911), 149-50.

۱۴. قاسم امین، تحریر المرأه، در الآمال الکامله لقاسم امین، ۲ ج، ویرایش محمد عامره (بیروت: المؤسسه العربیه للدراسته و النشر، ۱۹۷۶)، ۲: ۷۱–۷۲؛ زین پس در متن ارجاع داده می شود. همه نقل قول ها از تحریر المرأه از ج دوم اند.

۱۵. برای بحث از زندگی خانوادگی امین بنگرید به:

Mary Flounders Arnett, *Qassim Amin and the Beginnings of the Feminist Movement in Egypt* (Ph.D diss., Dropsie College, 1965).

۱۶. عامره، «حدیث الآمال الکامله»(بحثی در مورد ایده های قاسم امین)، در الآمال الکامله لقاسم امین، ویرایش عامره، ۱: ۱۳۳. عامره متذکر می شود که این کتاب حاصل اجتماعی در ژنو در سال ۱۸۹۷ بود که در آن محمد عبده و سعد زغلول، لطفی السید و قاسم امین حضور داشتند. در واقع، عامره به بخش های مشخصی اشاره می کند که معتقد است توسط محمد عبده نوشته شده اند. همان، ۱: ۱۳۹.

۱۷. شاید عباراتی نظیر این را محمد عبده یا دیگران یعنی سعد زغلول یا لطفی سید نوشته باشند که به عنوان کسانی که با امین تشریک مساعی داشتته اند، یاد شده اند. بنگرید به:

Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt and Cromer* (London: John Murray, 1968), 187.

۱۸. مختار تهامی، ثلاث معارک فکریه: الصحافه والفکر و الثوره، (بغداد: دار مأمون للطباعه، ۱۹۷۶)، ۲۸.

۱۹. جالب ترین پاره ها در این مورد عبارتند از:

Judith Gran, “Impact of the World Market on Egyptian Women,” *Middle East Research and Information Report*, no. 58 (1977): 3-7; and Juan Ricardo Cole, “Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt,” *International Journal of Middle East Studies* 13, no. 4 (1981): 394-407.

۲۰. تهامی، ثلاث معارک فکریه، ۴۵–۴۲.

۲۱. طلعه حرب، تربیه المرأه والحجاب، ویراست دوم (قاهره: المطبعه المنار، ۱۹۰۵)، برای مثال ۱۸، ۱۹، ۲۵، ۲۹.

۲۲. Frantz fanon, A Dying Colonialism, trans. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967), 65.

بحثی مفید در باره روابط متقابل میان تز و آنتی تز و روش هایی که آنتی تز در بن بست معنایی ای گرفتار می شود که تز ایجاد کرده در این منبع یافت می شود:

Joan W.Scott, “Deconstructing Equality-versus- Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism,” *Feminist Studies* 14, no. 1 (1988): 33-49.

۲۳. Ataturk, speech at Kastamonu, 1925, quoted in Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), 165.

برای بحث بیشتر در مورد بیانات ترکی در این مورد این تز بنگرید به:

S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962); and O. Ozankaya, “Reflections of Semsiddin Sami on Women in the Period before the Advent of Secularism,” In Family in *Turkish Society,* ed., T. Erder (Ankara: Turkish Social Science Association, 1985).

۲۴. Guity Nashat, “Women in Pre-Revolutionary Iran: A Historical Review,” in *Women and Revolution in Iran*, ed. Nashat (Boulder, colo.” Westview Press, 1982), 27.

۲۵. یکی از مشکلاتی که ردیه نویسان استدلال اسلامگرا از سوی زنانی که دارای پیشینه اسلامی و دیگرپیشینه هایی که در کل پایگاهشان در غرب است، و لی نه منحصراً این است که روایت غربی را بازتولید می کنند و به زبان طبقه بالا همان چیزها را بازگو می کنند؛ بدون اینکه پیش فرض های استعماری و طبقاتی ای را که در این تکرار وجود دارد، در نظر بگیرند. این راه یابی خاموش و مطمئناً سهوی مفروضات نژادپرستانه در ردیه نویسان همانقدر از یک دید «مارکسیستی» ارائه می شود که در ردیه نویسانی که با موضع لیبرال غربی بیگانه اند. برای مثال بنگرید به:

Mai Ghoussoub, “Feminism-or the Eternal Masculine- in the Arab World,” New Left Review 161 (January-February 1987): 3-18; and Azar Tabari, “The Women’s Movement in Iran: A Hopeful Prognosis,” *Feminist Studies* 12, no. 2 (1986): 343-60.

موضوع اورینتالیسم و پژوهش در باب زنان عرب با فراست خاصی در اثر زیر مورد بررسی قرار گرفته است:

Rosemary Sayigh, “Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women,” *Arab Studies Quarterly* 3, no. 3 (1981): 258-74.

۲۶. بنگرید به:

Deniz Kandiyoti, “Women and Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?”In *Women-Nation-State*, ed. Nira Yuval- Davis (London: Macmillan, 1989), 126.

فصل ۹ نخستین فمینیست ها

تحولات در سال های نخست قرن بیستم سریع و چشمگیر بود: پوشاک زنان و مردان تغییر کرد، و عموماً زنان بیشتر در خیابان ها دیده می شدند. شبکه حمل و نقل به وجود آمد که شهرهای بزرگ و نهایتاً مراکز کشاورزی کوچک را به یکدیگر وصل می کرد. محلات شهری اکنون مجهز به تراموا و مسیرهای سنگفرش شده که آنها را به یکدیگر وصل می کرد و لوله های فاضلاب بودند. جمعیت شهری از ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۷، ۲۰ در صد رشد یافت و کمی بیش از نرخ رشد در حومه بود. تلفن در ۱۸۸۴ به مصر آورده شد و نخستین سینما در ۱۹۰۶ افتتاح شد. اینها و دیگر اقلام وارداتی باعث شده بود تمدن اروپائی، فریبندگی سرگیجه آوری پیدا کند که با حس فزاینده پیشرفتی که در اثر این تجربه های تازه به وجود می آمد، بیشتر هم می شد. همانطور که سلامه موسی، روزنامه نگار برجسته این دوره خاطر نشان کرده، «شهر قاهره در آن سال ها با علائم دلگرم کننده این عصر زندگی می کرد. برای نخستین بار اتوموبیل دیدیم....»[۱]

برخی از طبقات جامعه مصری از سیاست های خاص مجریه بریتانیا منفعت می جستند. طرح های آبیاری میزان زمین های قابل کشت را افزایش داد و به زمینداران و دهقانان و نیزاستعمارگران و کارخانه داران اروپائی منفعت رساند. اما در عین حال، نگرش های استعماری بریتانیا و رویه های تبعیض آمیز واضح تر شدند و به احساسات ضد بریتانیایی دامن زدند. هرچند مصر از رفاه مادی بیشتری برخوردار بود، اما بریتانیا کنترل سیاسی انحصاری

برقرار کرده بود. مقامات بریتانیایی همه مناصب اجرایی کلیدی را در اختیار داشتند و رده های بالای خدمات عمومی را اشغال کرده بودند. یک مصری هر چقدر هم که متبحر بود، نمی توانست موانع را پشت سر بگذارد. شکاف میان بریتانیایی ها و مصری ها در طی زمان بیشتر شد. برای مثال گردانندگان مصری و بریتانیایی مدارس و اتاق های عمومی جداگانه داشتند و برای انگلیسی ها «قابل قبول نبود» که با مصری ها اختلاط کنند.[۲]

نفرت نسبت به سلطه نیروی خارجی که با مصریان با حقارت رفتار می کرد، شدت گرفت. توسعه نابرابر اقتصادی این نفرت را شدت می بخشید. رفاه و تنعم تنها به مناطقی آورده شده بود که برای بریتانیایی ها و سرمایهگذاران خارجی سودآور بود، که عبارت بودند از بخش های کشاورزی و امنیتی، در حالیکه صنایع محلی ای که ممکن بود به رقابت با اروپائی های بپردازند، برچیده می شدند. مصری ها به طور فزاینده ای سهم بیشتری را در حکومت و قدرت سیاسی مطالبه می کردند و در اوایل دهه ۱۹۰۰ فشار برای پایان بخشیدن به سلطه بیگانه که خود محصول گسترش آگاهی در آغاز دوره ای بود که مردم از رفاه بیشتری برخوردار بودند، به وجود آمد. در ۱۹۱۷، ۳۳ درصد جمعیت مردان در شهرهای بزرگ با سواد بودند. در فاصله ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۷ سه حزب سیاسی شکل گرفت که همگی شان به طرق گوناگون در صدد کسب استقلال مصر از بریتانیا بودند. هم حزب الوطنی که مصطفی کامل بنیانگذار آن بود، و هم حزب الدستوری که علی یوسف بنیانگذار آن بود، به شدت ضد انگلیسی بودند. حزب سوم، یعنی حزب امت که حزب روشنفکران سکولاریست بود، حامی اصلاحات ملی تدریجی و همکاری با بریتانیایی ها تا پایان دادن به اشغال بریتانیا و دستیابی به استقلال سیاسی بودند.

برخی وقایع تبلور نفرت عموم از بریتانیا بود. یکی از آنها واقعه دینشاوای است که احساسات ناسیونالیستی شدیدی را در پی داشت و بازتابی از سیاست مشت آهنین بریتانیا و تنش هایی بود که در پی داشت. در ژوئن ۱۹۰۶ لشگری از ارتش بریتانیا در محلات پایین شهر اسکندریه رژه می رفتند. وقتی در نزدیکی طنطه اتراق کردند، برخی از سربازان برای شکار پرندگان به نزدیکی روستای دینشاوای رفتند. این ورزش که در میان بریتانیایی ها محبوبیت داشت، مورد انزجار دهقانان مصری بود که پرندگان را جزو حیوانات اهلی خودشان می دانستند. مدت کوتاهی از شلیک سربازان نگذشته بود که جنگ با روستاییان آغاز شد و در جریان آن اسلحه یکی از سربازان که او ادعا می کرد تصادفاً شلیک کرده، زنی روستایی را زخمی کرد. دهقانان با چوب و چماق به سربازان حمله کردند و آنها را خلع سلاح کردند. سربازان معتقد بودند که وقتی کدخدای روستا فهمید که سربازان قصد شکار دارند، روستاییان را خبر کرده بود و در نتیجه حمله به آنها از پیش برنامه ریزی شده بود. یکی از سربازان موفق شد فرار کند و کمک بیاورد، اما تب کرد و در اثر زخمی که به سرش وارد شده بود، مرد.

وقتی خبر به کرامر، ژنرال کنسول رسید، پیش از آنکه از جزئیات خبردار شود، برای رسیدگی

به این مورد به دادگاه نظامی خاص متوسل شد. این دادگاه در ۱۸۹۵ برای رسیدگی به حملات روزافزونی که بر ضد ارتش اشغالگر صورت می گرفت، تأسیس شده بود و متشکل از مقامات بریتانیایی و مصری بود که توسط بریتانیایی ها منصوب شده بودند. دادگاه در اواخر ژوئن ۱۹۰۶ برگزار شد و پنجاه و دو نفر از روستاییان را دادگاهی کرد. سی و یک نفر بی گناه شناخته و آزاد شدند. مابقی به درجات مختلف گناهکار شناخته شدند. از آنجا که نظر دادگاه این بود که از پیش برای آن اعمال نقشه کشیده شده است، با آنها به سختی برخورد کرد. چهار نفر به مرگ با طناب دار محکوم شدند و دو نفر دیگر به زندان ابد با اعمال شاقه و سایرین به زندان با سنوات مختلف و پنجاه ضربه شلاق. اعدام و شلاق در بیرون از روستا و جلوی چشم زندانیان به اجرا در آمد.[۴]

وحشیانه بودن این حکم مصریان را شوکه کرد و حتی حامیان اشغال بریتانیا همچون قاسم امین را هم متزلزل کرد. امین می نویسد، «هرکه را دیدم، قلبش شکسته بود و بغضی در گلو داشت... صورت ها پر از غم بود... انگار روح مردان به دار آویخته شده در خانه های شهر سرگردان بود.»[۵] سلامه موسی می گوید این واقعه حس ناسیونالیستی عمومی را بر انگیخت، گویی مصریان « داشتند از خواب بیدار می شدند» (۳۲).

به نظر موسی مردم فقط از یک موضوع به اندازه ناسیونالیسم و اشغال بریتانیا سخن می گفتند و آن عبارت بود از: «حرکت قاسم امین برای آزادی زنان» (۲۹). هرچند موسی می گوید چندان وقعی به این جنبش نمی نهد، اما بعدها در خاطراتش می نویسد در سال های ۱۹۰۷ تا ۱۹۱۲ «بارقه های کم شماری» وجود داشت و از آن میان او دو واقعه را در پیشرفت زنان بر می شمرد: «شاهد موفقیت خانم نبویه موسی بودیم که به عنوان نخستین زن جوان توانست گواهی نامه مدرسه متوسطه را به رغم موانعی که دانلوپ بر سر راهش قرار داده بود، اخذ کند» (۲۷ و ۵۰). داگلاس دانلوپ مشاور بریتانیایی منصوب در وزارت آموزش بود که نمی گذاشت او امتحان بدهد، چون زن بود.[۶] اما نبویه موسی بر موضع خود پافشاری کرد و در ۱۹۰۸ امتحان داد و قبول شد. این واقعه برجسته شد و در روزنامه ها گزارش شد. به نظر سلامه موسی «بارقه» دیگر آن بود که «برای نخستین بار مصر می دید زنی برای روزنامه ها مقاله می نویسد» (۵۰–۴۹). این زن ملک حِفنی ناصِف بود که مقالاتش را با نام مستعار باحِثه البادیه، به معنای جوینده بیابان، در *الجریده* که روزنامه حزب لیبرال و سکولار امت بود، چاپ می کرد. ناصف نخستین زنی نبود که برای یک روزنامه مطلب می نوشت. همچنانکه پیشتر دیدیم، زنان از دهه ۱۸۹۰ برای روزنامه ها می نوشتند و سردبیری می کردند و این فعالیت ها در دهه ۱۹۰۰ که زنان روزنامه نگار زیاد شدند، شدت گرفت. شاید ناصف نخستین زنی بوده است که مقالاتش را به طور منظم در مطبوعات جریان غالب چاپ می کرده است.

با ورود زنان و ایده ها و دستاوردهایشان به آگاهی افراد فرهیخته، تحولات دیگری هم در راه بودند که هم به طور آشکار و هم به صورت پنهان بر زنان تأثیر داشتند. سبک های پوشش، به ویژه

تغییراتی که در حجاب پدید آمد و از ضخامت آن کاسته و نازک شد، واضح ترین این تغییرات بود. حول و حوش سال ۱۹۱۰ بی حجابی چنان در مصر افزایش پیدا کرد که مسافران دیگر کشورهای عربی از گسترش این پدیده در شگفت بودند.[۷] زنان خانواده قبطی موسی که حول و حوش ۱۹۰۷ بی حجاب بودند، و منابع دیگر گفته اند که زنان مسلمان نیز در همان زمان بی حجاب بودن را آغاز کردند (۱۳). دختران مدرسه ای و مدارس دخترانه نیز به نحو شگفت آوری به چشم می آمدند. یک مسافر آمریکائی که در ۱۹۱۳ از قاهره دیدن کرده می گوید نمی شد از دیدن اینهمه مدرسه دخترانه از همه نوع اعم از فرانسوی، انگلیسی، و ایتالیایی که برای دختران تأسیس شده بود، در حیرت نبود.[۸]

در واقع زندگی ادبی، فکری، و اجتماعی زنان دوره حیاتی فوق العاده ای را آغاز کرد که در طی آن تنوعی از فعالیت های فمینیستی ظهور یافت. زنان در نشریات گوناگون خاص زنان همچون انیس الجلیس (۱۹۰۸–۱۸۹۸) و فتات الشّرق (۳۹–۱۹۰۶)، الجنس اللّطیف (۲۴–۱۹۰۸)، العَفاف (۱۹۱۰–۲۲)، و فتات النّیل (۱۵–۱۹۱۳) که در آن زمان منتشر می شد، و گاهی هم در مطبوعات جریان غالب می نوشتند. آنها سازمان هایی را برای بهبود وضع فکری زنان تأسیس کردند. انجمن ترقی زنان که در ۱۹۰۸ تأسیس شد، از نخستین آنهاست که خط مشی اسلامی محافظه کارانه داشت.[۹] دیگری به نام مجمع فکری زنان مصری، در ۱۹۱۴ تأسیس شد و هدی شعراوی، رهبر برجسته فمینیست دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، و مَی زیاده روشنفکر و نویسنده فمینیست از بنیانگذاران آن بودند. دیگر انجمن ها عبارت بودند از: انجمن تجدید حیات زنان مصری، انجمن مادران فردا (تأسیس به سال ۱۹۲۱)،و انجمن زن جدید (۱۹۱۹). یک مجموعه از سخنرانی ها که در دانشگاه و در روزهای جمعه که هیچ مردی در دانشگاه نبود، برگزار می شد که در ۱۹۰۸ توسط هدی شعراوی و با همکاری دیگر زنان طبقات بالا افتتاح شد. شعراوی این مجموعه را در پاسخ به پرسش مارگارت کلمنت که پرسیده بود آیا سخنرانی برای زنان وجود دارد، راه انداخت. کلمنت با حمایت مالی موقوفه کارنگی از مصر بازدید کرد. شعراوی، کلمنت را به عنوان نخستین سخنران دعوت کرد تا «زندگی زنانَ شرقی و غربی را با هم مقایسه کند و ازِ رویه های اجتماعی همچون حجاب سخن بگوید.» زنان مصری از جمله ناصف و دیگران نیز بعداً برای سخنرانی دعوت شدند.[۱۰]

در دهه های آغازین قرن بیستم زنان نیز بهداری، مدارس پرستاری، و انجمن های خیریه ای را برای زنان تأسیس کردند که به پسران و مردان نیز خدمات می داد. برخی از سازمان هایی که زنان طبقات بالا ایجاد و اداره کردند، نقش مهمی در ارائه خدمات پزشکی به مردم ایفا کردند. برای مثال مبارات محمد علی که توسط دو تن از شاهزادگان در ۱۹۰۸ تأسیس شده بود، درمانگاه ها، بیمارستان ها، و بهداری های را ایجاد کرد. این سازمان توسط گروهی از زنان روستایی و طبقه بالای شهری با پیشینه های مذهبی گوناگون اداره می شدکه بودجه فعالیت های خود را از بازاریان، جشن ها، بخت آزمایی، و موقوفات اعضا و دوستانشان تهیه می کردند. سازمان با ایجاد درمانگاهی

کوچک آغاز به کار کرد و ترقی کرد و تا ۱۹۶۱ دوازده بیمارستان را در مصر تأسیس کرده بود که در آنها یک چهارم از تخت ها مجانی بود، به اضافه هیجده بهداری و درمانگاه که بیماران را مجانی یا با قیمت های عادی معالجه می کرد. در طی بیست و یک سال شعبه های مبارات بیش از سی میلیون بیمار را درمان کردند. در ۱۹۶۴ بیمارستان های این سازمان ملی شد.[۱۱]

در سیاست نیز زنان در مقام همکاری با سیاستمداران مرد برجسته، عضویت در سازمان های سیاسی زنان که به موازات احزاب مردان شکل گرفته بود و فعالانه از آنها حمایت می کرد، و مشارکت در شورش های سیاسی و تظاهرات دیده می شدند. دهه ۱۹۱۰ و در واقع دهه های پس از آن، سال های ناآرامی سیاسی و تحریک بر ضد بریتانیا بود که هم زنان طبقات بالا و هم زنان طبقات عامه در آن نقش داشتند. در پایان جنگ جهانی اول که بریتانیا سعد زغلول رهبر حزب بزرگ سیاسی مصر به همراه دو نفر از دیگر اعضای برجسته حزب را تبعید کرد، شورش ها، اعتصابات، و اعمال خشونت آمیزی بر ضد بریتانیا آغاز شد که زنان از هر طبقه ای آشکارا در آن ها شرکت می کردند. زنان دهقان به اندازه مردان فعال بودند و به تخریب ریل های راه آهن، و خطوط تلگراف، و چپاول و سوزاندن در نواحی روستایی می پرداختند. حتی دختران روستایی نیز تظاهرات کردند و تلگراف هایی در اعتراض به نخست وزیر فرستادند و گزارش شده که از پسران خشن تر بودند و ظاهراً برخی از معلم های زن انگلیسی به خاطر تمرد دانش آموزان دختر، «اوقات بسیار بدی» را از سر می گذراندند. وقتی سربازان انگلیسی برای کنترل شورش، در کَفر شوئم در اِمبابا و در ۱۵ مارس ۱۹۱۹ در فَیّوم به روی مردم آتش گشودند، زنان نیز تیر خورده و کشته شدند. تعداد بیشتری هم در دیگر استان ها و در قاهره در هفته های پس از آن کشته شدند.[۱۲]

صفیه زغلول، همسر رهبر تبعیدی، برای جمعیتی که در غروب روز دستگیری همسرش به خانه آنها آمده بود، سخنانی ایراد کرد.[۱۳] در ۱۵ مارس، همسران و بستگان هر دو رهبر تبعیدی به همراه اعضای وَفد که حزب زغلول را به آن می نامیدند، در خانه هدی شعراوی که شوهرش علی شعراوی از بنیانگذاران وفد بود، با یکدیگر دیدار کردند تا در مورد روند مبارزه گفتگو کنند. آنها با فراخواندن زنان، در روز بعد، تظاهراتی را به راه انداختند. حدود ۳۵۰ زن از اسکندریه، فیوم، و جاهای دیگر در این فرایند شرکت داشتند.[۱۴] ظهور یک گروه «نامرئی» از زنان طبقات بالا موقعیت جدیدی را به لحاظ دیداری و از نظر سیاسی جالب توجه پدید آورد. خبرنگار تایمز لندن این تظاهرات را اینگونه توصیف می کند: « زنان زیادی به خیابان ها ریخته اند. آنهایی که از طبقات بالاتر هستند، هنوز محجبه اند و عباهای گشاد و سیاه پوشیده اند، در حالیکه زنان محلات پایین تر شهر که آنها نیز به این موج پیوسته اند، محجبه نیستند و لباس های متمایز کننده بر تن ندارند.»[۱۵]

مدتی بعد در همان سال هنگامی که کمیسیون میلنر برای رسیدگی به این اعتراضات به مصر آمد، بار دیگر تظاهراتی شکل گرفت و زنان نیز مجدداً در آن شرکت داشتند. خبرنگار تایمز می نویسد یکی از «مطلوب ترین نقشه های زنان» این بود که ترامواها را در اختیار بگیرند و در حین رانندگی

در شهر فریاد بزنند: «مرگ بر ویلنر!» و پرچم های کاغذی را تکان می دادند.[۱۶] زنان طبقات بالا در خیابان ها راهپیمایی کردند و راه حل هایی را به مقامات بریتانیایی ارائه دادند. وقتی در ۱۹۱۹ شاخه زنان حزب سیاسی وفد شکل گرفت، کمیته مرکزی زنان وفد، هدی شعراوی را به ریاست آن برگزید.

طی نخستین سه دهه قرن بیستم، فمینیسم فکری و سپس سازمانی و سیاسی پدیدار شد. گفتارهای فمینیستی مؤسس در این دهه ها شکل گرفت و نخستین تحلیل های فمینیستی پیچیده و تند و تیز به زبان آمد که نخست در نوشته های ملک حفنی ناصف، بیانی فصیح به خود گرفت. تنش های انتقادی نیز در گفتار فمینیستی ظاهر شد. یکی از دو شاخه متخالف فمینیستی به صدای غالب فمینیسم در مصر و خاورمیانه عربی در این قرن تبدیل شد، و دومی تا دهه های پایانی قرن صدایی حاشیه ای باقی ماند که حتی به عنوان فمینیسم شناخته نمی شود. فمینیسم غالب به رغم احتیاط عمومی اش، با غربی شدن، و گرایشات سکولاریستی جامعه یعنی عمدتاً گرایشات طبقات بالا، متوسط بالا، و متوسط در پیوند بود و مروج فمینیسمی بودکه مطلوب آن پیشرفت به سبک جوامع نوع غربی بود. صدای مخالف، که نگران راه و رسم های غربی بود و نهایتاً از در مخالفت با آنها در آمد، در پی آن بود که برای به زبان آوردن سوبژکتیویته و ذهنیت زنانه در قالب گفتار بومی، خودی، و اسلامی و نوعاً با نوآوری های اجتماعی، فرهنگی، و مذهبی کلی راهی بیابد. این نوآوری در قالب نوزایی کل جامعه و نه فقط زنان فهمیده می شد و از اینرو حَقوق زنان دیگر هدف عمده اصلاحات نبود، بلکه هدفی بود از میان هدف های متعدد دیگر. شاید این صداهای متخالف که در اوایل دهه ۱۹۰۰ شکل گرفتند، به بهترین نحو به ترتیب توسط شعراوی و ناصف به زبان آمده باشند. شاید مرگ نا به هنگام ناصف و موفقیت سازمانی و سیاسی هدی شعراوی و اتحادیه فمینیستی مصر عوامل مهمی در ظهور صدای فمینیسم متمایل به غرب به عنوان صدایی بی رقیب در زمینه عربی در سال های نخست بوده باشد.

در مورد قرن بیستم، اسناد زیادی به صورت چاپی و غیر چاپی و متن، تواریخ شفاهی و جز اینها در دسترس است. نوشتن گزارشی در مورد گفتارهای مربوط به زنان در جامعه مصری و دیگر جوامع عربی با رعایت عدالت نسبی در مورد تنوع و پیچیدگی چند صدایی غنی آن تنها زمانی ممکن خواهد بود که تحقیقات مستندی صورت گیرد و تنها در آن زمان ارزیابی دَرست از تأثیر تحولات اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی بر طبقات گوناگون زنان و بر اساس آن، ماهیت نیروهای جوامعی که این گفتارها در آن ها شکل گرفتند، ممکن خواهد بود. در اینجا صرفاً برخی از روندهای اصلی را یادآور می شوم و مباحثی را به میان خواهم آورد که ارزش تحقیق بیشتر را دارند.

همچون فصل های مربوط به تحلیل ابعاد گسترده تحول اجتماعی و تکامل گفتار در مورد زنان در قرن نوزدهم، در اینجا نیز تمرکز بر مصر است که به حق می توان آن را بازتاب یا پیشاهنگ تحولات خاورمیانه در این عصر دانست. با اینهمه هر کشوری خاص است و ترکیب خاص آن

ظرف و مظروف تحولات محلی خاص آن را می سازد. از ویژگی هایی که تحولات مصر را از سایر کشورهای عربی خاورمیانه در قرن بیستم متمایز می کند، شاید بتوان به دو مورد اشاره کرد. با اینکه مصر همچنان پیشتاز مباحث زنان در معنای فکری و اجتماعی است، مبارزه برای نهادینه کردن اصلاحات قانون خانواده، و به ویژه محدود کردن تعدد زوجات و حق طلاق مردان، عملاً به تحقق نپیوسته است. بر عکس، دیگر کشورهای عربی، به ویژه تونس، سوریه، و عراق اقداماتی را برای مشکل کردن تعدد زوجات و طلاق یکجانبه مردان صورت دادند. در میان کشورهای عربی تنها تونس تعدد زوجات را کاملاً ملغی کرده است. مصر تنها در ۱۹۲۷ بیش از هر زمان دیگر به نهادینه کردن اصلاحات در این موارد نزدیک شد و آن زمانی بود که کابینه نسخه اولیه قانونی را تصویب کرد که عمدتاً با اتکا بر آرای محمد عبده تعدد زوجات و حق مردان به طلاق را محدود می کرد. اما در نهایت سلطان فؤاد از تصویب آن خودداری کرد.[۱۷] حوزه دوم و مهم تفاوت میان مصر و دیگر کشورهای خاورمیانه در رویه هایی است که به لحاظ فرهنگی مقبول اند، اما نه به لحاظ دینی. خاصه باید به ناقص کردن جنسیتی (ختنه) زنان اشاره کرد. به نظر می رسد این سنت که عمدتاً در میان بعضی از طبقات رواج دارد، از نظر جغرافیایی محدود به مناطق خاصی است و از میان کشورهای عربی به مصر و سودان و بخشی از مناطق عربستان. این رسم، اسلامی نیست و در مصر همانقدر در میان مسیحیان رواج دارد که در میان مسلمانان.

موفقیت سازمانی و سیاسی جنبش فمینیستی به رهبری هدی شعراوی و اعضای اتحادیه فمینیستی مصری (EFU) برای زنان دستاوردهایی داشت. شعراوی (۱۹۴۷–۱۸۷۹) اتحادیه را در ۱۶ مارس ۱۹۲۳ تأسیس کرد که بر اساس یک روایت به دلیل عدم تمایل وفد در پذیرش حق رأی زنان صورت گرفت. وفد در ۱۹۲۳ «استقلال» مصر را از بریتانیا به دست آورده بود، هر چند بریتانیایی ها حق سلطه مطلق در برخی موارد شامل دفاع ملی و حفاظت از منافع خارجی را حفظ کردند. قانون اساسی آوریل ۱۹۲۳ حق رأی را محدود به مردان اعلام کرد و شعراوی اتحادیه را با هدف مبارزه برای حق رأی زنان به وجود آورد.

خواه تأسیس اتحادیه به دلیل پاپس کشیدن وفد بوده باشد یا همچنانکه گزارش دیگری می گوید به دلیل دعوت زنان مصری به حضور در اتحادیه بین المللی زنان که بنا بود در رم بر پا شود، هیأتی از اتحادیه شامل هدی شعراوی و دوست و تحت الحمایه اش سعیده نَبراوی، و نبویه موسی که برای گرفتن حق شرکت در امتحانات مدرسه متوسطه جنگیده بود، در می ۱۹۲۳ در کنفرانس رم شرکت کردند. در بازگشت از این سفر بود که شعراوی و نبراوی در هنگام پیاده شدن از قطار در قاهره حجابشان را قاعدتاً به نشانه رهایی برداشتند. شاید برای شعراوی این حرکت تحقق آرزویی بچگانه بود. به عنوان عضوی از طبقه بالا او از همان اوان جوانی در افکار و خوانده هایش به زبان فرانسه تحت راهنمایی دوست و معلمش، اوژنی لوبرون، که یک زن فرانسوی بود، قرار داشت. لوبرون با رشدی پاشا که یک مصری بود، ازدواج کرده بود. او این باور متعارف اروپائی را به شعراوی منتقل کرده بود که «حجاب مانعی بر سر راه پیشرفت زنان مصر است» و بدیهی است در

او این اراده را به وجود آورده بود که روزی حجاب را کنار بگذارد.[۱۸]

اتحادیه یک نسخه قانون اساسی تهیه کرد و هیأتی از گردانندگان به همراه یک کمیته اجرایی را برای پیگیری اهداف آن برگزید. اینها عبارت بودند از پرورش «فکری و اخلاقی» زنان مصری و توانمند کردن آنان برای دستیابی به برابری سیاسی، اجتماعی، و حقوقی. اهداف خاص عبارت بودند از دسترسی زنان به آموزش در تمامی سطوح، اصلاح قوانین ازدواج و به ویژه قانون تعدد زوجات و طلاق، و تعیین حداقل سن ازدواج دختران برای ازدواج در ۱۶ سالگی. تأمین مالی اتحادیه در ابتدا و به مدت چند سال عمدتاً با شعراوی بود که ثروت هنگفتی در اختیار داشت. اتحادیه تا پایان دهه ۱۹۲۰، ۲۵۰ عضو داشت.[۱۹] در ۱۹۲۳ پارلمان در پاسخ به تقاضای اتحادیه، قانونی را گذراند که حد اقل سن ازدواج را برای دختران شانزده سالگی و برای پسران هیجده سالگی تعیین کرد. اما هیچ پیشرفتی برای اصلاح قوانین ازدواج حاصل نشد.

اما پیشرفت های مهم برای زنان در حوزه آموزش صورت گرفت. در ۱۹۲۳ قانون اساسی مصر آموزش را یک اولویت اعلام کرد. در ۱۹۲۵ حکومت آموزش ابتدائی را برای دختران و پسران اجباری کرد. با اینکه دولت از منابع مالی برای اجرای این قانونی بی بهره بود، پیشرفت های چشمگیری در این مورد حاصل شد و از آن پس تا کنون از این اصل عدول نشده است. دولت دبیرستانی را نیز برای دختران افتتاح کرد. در اواخر دهه ۱۹۲۰ زنان توانستند برای نخستین بار به دانشگاه راه یابند. هدی شعراوی و اتحادیه برای پذیرش آنها فشار وارد آوردند و این کار در سکوت و بدون جار و جنجال با وساطت لطفی سید صورت گرفت که دوست می زیاده و سردبیر الجریده بودکه زمانی نوشته های ناصف را چاپ می کرد. وقتی نخستین گروه زنان دانشجو از دبیرستان دولتی فارغ التحصیل شدند، لطفی سید ترتیبات قبولی آنها را در دانشگاه فؤاد که بعداً دانشگاه قاهره نامیده شد، داد.[۲۰] در ۱۹۳۳ اولین گروه فارغ التحصیلان زن از دانشگاه مصری مدارج تحصیلی خود را دریافت کردند. آنها نخستین فارغ التحصیلان زن از دانشگاه نبودند، زیرا بودند زنانی که پیش از آنها از دانشگاه های انگلستان و ایالات متحده آمریکا فارغ التحصیل شده بودند.[۲۱]

خود اتحادیه در اواخر دهه ۱۹۲۰ زنان جوان را با بورس تحصیلی به اروپا می فرستاد. همچنین یک مدرسه ابتدائی را هم اداره می کرد که هزینه ای برای دانش آموزان نداشت یا پایین بود. اتحادیه برنامه ای هم برای کمک به زنان بیوه داشت که کمک های موقتی ماهانه به آنها می داد، هزینه فرستادن فرزندانشان به مدرسه را تأمین، و برایشان دارو و درمان تهیه می کرد. اتحادیه برای دختران فقیر کلاس های آموزش حرفه ای دائر کرده بود و به آنها خیاطی و قالیبافی می آموخت. درمانگاهی هم برای زنان و کودکان احداث کرده بود. تا ۱۹۲۸ این درمانگاه نوزده هزار بیمار مبتلا به بیماری های داخلی، چشمی، و بیماری های زنان و مادران حامله را معالجه کرده بود. این برنامه ها به هزینه هدی شعراوی و دیگر اعضای سازمان و کمک های داوطلبانه

انجام می شد.

ارتباط با فمنیست ها و وکلای غربی نیز همواره نقطه قوت شعراوی بود. اتحادیه از هنگام تأسیس به طور منظم هیأت هایی را به میتینگ های بین المللی زنان می فرستاد. خلق و خوها و مهارت های سازمانی ای که از این رهگذر به دست می آمد، بعداً در رشد فمنیسم عربی به کار آمد. در دهه ۱۹۳۰ که مسائل فلسطین شدت گرفت، شعراوی از زنان عرب حاضر در کنفرانس فمنیستی «شرق» خواست آرمان فلسطین را مطرح کرده و از آن دفاع کنند. این کنفرانس در ۱۵ اکتبر ۱۹۳۸ در قاهره بر پا شد و هیأت هایی از هفت کشور عربی در آن حاضر بودند. آنها نخستین قطعنامه را در حمایت از فلسطینیان صادر کردند و در عمل نیز جمع آوری پول برای فلسطینیان را سازماندهی کردند. در ۱۹۴۴، در دومین کنفرانس زنان عرب، اتحادیه فمینیستی عربی تأسیس شد که هدی شعراوی را به ریاست برگزید. با مرگ شعراوی در ۱۹۴۷، ابتهاج قدّوس از لبنان ریاست این اتحادیه را بر عهده گرفت.[۲۲]

بنابراین فمینیسم شعروای از نظر سیاسی ناسیونالیست بود. او مخالف سلطه انگلستان بود؛ به همان معنا که روشنفکران لیبرال متعلق به طبقه او و طبقات متوسط بالا با آن مخالف بودند؛ نه همچون دیگر گروه ها و احزاب برخوردار از پایگاه توده ای که با بریتانیا و هر آنچه غربی بود، به شدت مخالفت می کردند. به طور کلی این موضع به معنای حمایت از اصلاحات تدریجی معطوف به آزادی سیاسی کامل از قید سلطه بریتانیا، پذیرش نهادهای سیاسی غربی، و فهم سکولاریستی از دولت بود. همچنانکه اقدام او در رفع حجاب به منزله عملی مهم و برجسته و روابط تنگاتنگ او با زنان غربی و فمینیسم غربی نشان می دهد، دیدگاه شعراوی از نظر فرهنگی و فمینیستی، تحت تأثیر غرب و دیدگاه غربی، و علی الظاهر ترجیح راه و رسم های غربی به عنوان راه و رسم هایی پیشرفته تر و «متمدنانه تر» از راه و رسم های بومی قرار داشت.

این گرایش با جزئیاتی که در خود نوشت- زندگی نامه - او آمده، تأئید می شود. بر خلاف ناصف که به عربی فصیح می نوشت، دانش شعراوی از زبان عربی در حدی نبود که بتواند خاطرات خود را بنویسد و لذا خاطراتش را به منشی اش دیکته می کرد. بنابراین، به یک معنا در جهان عرب یک تبعیدی و خارجی بود. ترجیح اروپائیان لابد بر خودی ها از سوی او از اینجا معلوم می شود که شعراوی در دوره شکلگیری شخصیتش هنگام معرفی خود به عموم، نفوذ غرب در رفتارش را به عنوان امری حیاتی برجسته می کرد. او در مقطعی مهم، پس از اینکه خود را از ازدواجی که بدان وادار شده بود خلاص کرد و اوقات خود را وقف موسیقی، کتاب، دوستان، و «پرورش» خود کرد، خود را در حال خواندن کتاب های فرانسه (احتمالاً رمان) و دوستی با زنان فرانسوی یا تحصیلکرده فرانسه به عنوان مراجع تغذیه فکری خودش معرفی می کند. به همین ترتیب، بسیار مراقب بود که به بحث های اوژنی لو برون در مورد حجاب و موقعیت زنان به عنوان راهبر افکارش ادای دِین کند. با اینکه شعروای آشکارا آنها را منشأ قوت و اراده می داند، اما از روایت خودش

منطقاً چنین بر می آید که شجاعانه ترین و مقتدارنه ترین کارش یعنی ترک ازدواج در مخالفت با شوهر و خانواده، زمانی اتفاق افتاده که او سیزده ساله بوده و آشنایی او با ایده های غربی اندک بوده است. بنابراین در پیشینه او پیش از آشنایی اش با ایده های غربی منابع دیگری وجود داشته اند که احساس حقانیت در برخورداری از استقلال و حقانیت در پیگیری آنچه را که او از نظر اخلاقی در تقابل با بزرگترها درست می دید، به او آموخته اند. لذا تأکید انتخابی شعراوی بر اینکه نشان دهد تا چه اندازه تحت تأثیر ایده های غربی قرار داشته، نه تنها شرایط واقعی زندگی او را روشن می کند، بلکه حاکی از آن است که تا چه اندازه قرار داشتن زیر نفوذ غرب برای خوانندگانی که او در ذهن داشته و قاعدتاً می بایست اعضای طبقه خود او و طبقات بالا بوده باشند که به نظرشان تشبه به راه و رسم های غربی به معنای تشبه به راه و رسم های «متمدنانه تر» بوده، ارزشمند بوده است. نمی خواهم بگویم که خواندن رمان های فرانسوی و دوستی او با زنان جوان فرانسوی یا فارغ التحصیل فرانسه بر زندگی او تأثیر نداشته ، یا آنکه عقاید لو برون در شکلگیری شخصیت او بی اهمیت بوده. می خواهم بگویم خاستگاه های فمینیسم شعراوی و شخصیت و انگیزه های او بی تردید پیچیده تر و ظریف تر و پیش بینی ناپذیرتر از آن بودند که شعراوی به طور صوری در معرفی خود به عموم و شاید حتی در ساماندهی درونی از شخصیتش آن را به صورت گزینشی برجسته می کند. نیز می خواهم بگویم ساماندهی او از گذشته اش برای اینکه چرخش به سمت امور غربی را نشان دهد، شاید حاکی از گرایشی روانشناختی به تجلیل اروپایی در مقابل خودی باشد و به پیچیدگی و ابهامی اشاره کند که باید مورد کند و کار بیشتر قرار گیرد.

به طور خلاصه از قاسم امین به این سو، درونی کردن استعمار و باورهای مبنی بر برتری ذاتی اروپائی بر خودی که خود، استعمار آگاهی بود، موجب پیچیده شدن فمینیسم شد. برای برخی از فمینیست ها همچون دریه شفیق، ابهَام و شقاق مخرب درونی که حاصل درونی کردن استعمار بود، ظاهراً به نوعی فلج روانی منتهی شده بود. فمینیست های دیگر و از همه مهمتر زینب الغزالی که در ابتدا رهبری فمینیستی را در شعراوی می جست، در برابر ترجیح ضمنی غربی بر عربی در فمینیسم شعراوی عکس العمل نشان داد، از آن فاصله گرفت و در صدد ایجاد یک راه فمینیستی دیگر یا راه سوبژکیتیویته و ذهنیت زنانه در چارچوب فرهنگ بومی بر آمد.

در حالی که شعراوی فمینیسم معطوف به دیدگاه غربی را پذیرفته بود، ملک حفنی ناصف پیشتر در دهه های ۱۹۰۰ و ۱۹۱۰ داشت مبانی فمینیسمی را به زبان می آورد که خود به خود به غربی شدن نینجامد. ناصف با بی حجابی مخالف بود و عقایدش در این مورد از تفاوت هایی بین نگاه او به فمینیسم، و فرهنگ و دیدگاه شعراوی حکایت دارد. نیز بیانگر صراحت اندیشه ناصف و دقت او در فهم اشکال گوناگون و جدید مردسالاری در گفتار مردانه آن زمان در مورد حجاب است.

ناصف (۱۹۱۸-۱۸۸۶) زمانی به موضوع حجاب پرداخت که یک دهه یا همین حدود از چاپ کتاب امین می گذشت. انگیزه او برای پرداختن به این موضوع سلسله مقالاتی به قلم عبدالحمید

حَمدی بود که او هم همچون امین مدافع بی حجابی بود. ناصف پس از تشکر از نویسنده به دلیل اهتمامش به زنان، توضیح می دهدکه خود را مقید می داند به او پاسخ دهد، زیرا این موضوع همچنان منجر به «جنگ قلمی» می شود. او مخالف بی حجابی بود، اما نه با دلایل محافظه کارانه معمول. او نه به این اعتقاد داشت که مذهب در این مورد دستور خاصی را به زنان دیکته کرده و نه اینکه زنان محجبه عفیف تر از زنان غیر محجبه اند. به نظر او عفت واقعی به حجاب و بی حجابی بستگی ندارد. دیدگاه مردان در مورد حجاب بر « تفکر و تصور» استوار است، ولی او نظر خود را بر «مشاهده و تجربه و گفته های تجربی زنان گوناگون» بنا می کند. می گوید اولاً زنان به حجاب عادت کرده اند و نباید به آنها فرمان داد ناگهانی بی حجاب شوند. به علاوه، او می پرسد «چگونه است که شما مردانِ اهل حرف... به ما فرمان می دهید بی حجاب شویم در حالیکه وقتی هر یک از ما پا به خیابان میَ گذارد، هدف الفاظ رکیک قرار می گیرد. یکی به او نگاه های هرزه می اندازد و دیگری چنان با نفرت او را می نگرد که عرق شرم از پیشانی اش جاری می شود.» با توجه به «مردان امروزی که باید زنان را از سوء استفاده و بی شرمی آنها حفظ کرد و با توجه به زنان امروزی که فهمشان به اندازه نوزادان است، بی حجابی زنان و آمیختن با مردان آغاز راهی است که به فساد منتهی می شود.»[۲۳]

ناصف در ادامه می گوید شاید در پاسخ به درخواست حمدی و دیگران، بعضی از زنان با لباس های اروپائی به خیابان رفته باشند و به خاطر مدرن بودن به خود تبریک گفته باشند. اما اغلب کسانی که بی حجاب شده اند، زنان طبقات بالا هستند که دلمشغول مُد اند. انگیزه آنها میل به رهایی نیست و قانع هم نشده اند که حجاب مانعی بر سر راه دانش اندوزی باشد. اگر به این دلایل بی حجاب شده بودند، «در آنصورت وظیفه داشتیم تقاضای آنها را بی چون و چرا بپذیریم.» اما ظاهراً زنان مصری چنان «نادان» و مردانش چنان «فاسد» اند که بی حجابی و اختلاط دو جنس در حال حاضر ایده بدی است (۱:۲۶).

به نظر ناصف هرچند پذیرش ایده های غربی به خودی خود نه خوب است و نه بد، اما پذیرش یکجانبه راه و روش های غربی بدون توجه به تناسب آنها با یک محیط خاص نابخردانه است. بنابراین، آنچه اساسی است این نیست که روشنفکران بر سر حجاب با یکدیگر بستیزند، بلکه «شما مردان باید دانش واقعی را به زنان بیاموزید و آنها را منطقی بارآورید. باید به اصلاح تربیتی مردم بپردازید و ویژگی های اخلاقی خود را تغییر دهید تا همه ملت خوب تربیت شوند و رفتارشان خوب شود. لذا حجاب را به خود زنان واگذارید تا تصمیم بگیرند که کدام بیشتر به نفع آنها و ملت است»(۱: ۲۸-۲۵).

کلمات ناصف به دقت انتخاب شده اند و نکاتی که مطرح می کند، تصادفی و الّابختکی نیستند، بلکه بخشی از یک استدلال منسجم اند. او نشان می دهد که از زن ستیزی متون مردانه معاصر و سیاست مردسالار که از منازعه بر سر حجاب سر بیرون آورده است، آگاه است و تبختر مردانه را

که به زنان دستور می دهد باید چه بپوشند و چه کار کنند، افشا و نفی می کند. او همچنین پذیرش راه و رسم های غربی را به دیده انتقادی می نگرد. جالب ان است که بر خلاف امین که نادانی، سطحی و بی مایه بودن زنان مصری را باعث عقب ماندگی مردان مصری می داند، ناصف مردان و از جمله آنهایی را که کلمات رکیک بار زنان می کنند، فاسد می خواند. جهالت زنان از سر بی گناهی است، جهالتی کودکانه است. این مردان اند که باید ویژگی های اخلاقی خود را اصلاح کنند. مردان نباید به زنان دیکته کنند که باحجاب باشند یا بی حجاب، بلکه از مردان می خواهد زنان را برای کسب دانش توانمند سازند و به آنها اجازه دهند برای خود تصمیم بگیرند. ناصف نظر خود درباره حجاب و انتقادش از مردان نویسنده در این باب را به صورت فشرده در نامه ای سرگشاده به فمینیست جوان، مَی زیاده نوشته است. در این نامه نگاری ها که به ابتکار می زیاده آغاز شد و در شماره های متعدد *الجریده* به چاپ رسید، می زیاده از ناصف می خواهد تا زنان جوان را در مورد اصلاح سرنوشتشان نصیحت کند. ناصف پاسخ می دهد در حال حاضر همه «از پیشرفت زنان و نیاز به آماده کردن آنها برای همسرداری و خانه داری سخن می گویند» امّا هر یک از آنها، یعنی هر یک از این مردان در این باره که این کار چگونه باید صورت گیرد، نظر خودش را دارد. برخی معتقدند که «منشأ همه عقب ماندگی ها و نادانی ها حجاب است و لذا زنان مصری باید به فوریت بی حجاب شوند. اینها غافل اند از اینکه آرزوی خروج از یک وضع تیره اما آشنا، و ورود به یک وضع هنوز ناشناخته، اما به طرز سرگیجه آور و حیرت انگیزی جذاب و درخشان، حتی اگر با نیت خیر همراه باشد، مستلزم شعور است» (۲:۸). ناصف می نویسد، گروه دیگر، معتقدند که حجاب برای زنان حیاتی است و آموزش آنها را فاسد می کند. «حال، ما باید جانب کدامیک را بگیریم؟ باید از کدامیک تبعیت کنیم؟ بیشتر ما زنان در زیر فشار ظلم مردان هستیم که مستبدانه ما را امر و نهی می کنند، به نحوی که اکنون از خود هیچ عقیده ای حتی در باره خودمان نداریم... اگر به ما دستور بدهند با حجاب شویم، با حجاب می شویم و اگر از ما بخواهند بی حجاب شویم، بی حجاب خواهیم شد. اگر از ما بخواهند تحصیل کنیم، ما تحصیل می کنیم. آیا آنچه از ما می خواهند به خاطر خود ماست و نیتشان خیر است، یا آنکه بدِ ما را می خواهند؟ تردیدی نیست که در گذشته با حکم کردن به ما ... خطاهای سهمگینی را در حق ما مرتکب شده اند... و تردیدی نیست که هم اکنون نیز با حکم کردن به ما... باز هم دارند خطای سهمگینی را در مورد ما مرتکب می شوند» (۲:۸). در ادامه می گوید، ما نمی توانیم فرض را بر این بگذاریم که همه مردانی که در باره زنان می نویسند مصلحانی خردمند اند. باید واژگان آنها را به دقت مورد بررسی قرار داد و هشیار بود، چون «در آزاد کردن ما همانقدر مستبد اند که در برده کردن ما بودند. ما از استبدادشان خسته ایم» (۲: ۹-۸). او که خود فارغ التحصیل مدرسه تربیت معلم سَنیه بود و پیش از ازدواج به عنوان معلم کار می کرد، به آموزش، اصلاح آموزشی و اصلاح قوانین ازدواج و مناسبات زناشویی به عنوان موضوعات فمینیستی اولویت می داد. به ویژه مفاسد تعدد زوجات و جواز نامحدود مردان در طلاق زنان، ازدواج زودهنگام دختران، ازدواج آنها با مردان بسیار مسن تر از خود، و اختلاف سنی زیاد در ازدواج را تقبیح می کرد. او به زبانی آکنده

از احساس نسبت به هزینه های انسانی بسیار گزافی که این راه و رسم ها برای کودکان و زنان در بر داشتند، بر ضد این رویه ها قلم می زد. برای مثال ناصف در مقاله ای در مورد تعدد زوجات با عنوان فرعی «و هَوو»، می نویسد:

> هوو واژه ای سهمگین است؛ حتی قلم من هم از نوشتنش باز می ایستد. او دشمن اخلاقی زن است... چه قلب ها که نشکسته است و چه ذهن هایی که دیوانه شان نکرده و چه خانه هایی که نابودشان نساخته. چه شرارت هایی که به بار نیاورده و چه بی گناهانی که قربانی شان نکرده و چه زندانیانی که منشأ مصیبتشان نبوده است؟ ... واژه ای سهمگین مملو از بربریت و خودخواهی است... به خاطر داشته باشید که در همان هنگام که با زن جدید خود مشغول خوشگذرانی هستید، موجب نا امیدی دیگری و سرازیر شدن اشک هایش می شوید... کودکانی که حسرت را به آنها آموخته اید، به عزای اشک های مادرشان می نشینند... شما در میهمانی تان آواز دهل ها و نی لبک ها را می شنوید، اما آنها تنها ضربه شوربختی را می شنوند.

زنانی که ناصف با آنها سخن گفته، می گویند ترجیح می دهند تابوت حامل شوهر را ببینند تا ازدواج او را با زن دوم و او به تفصیل از بدبختی هایی سخن می گوید که خودخواهی شوهر برای زنان و کودکان به بار می آورد (۱:۴۱).

ناصف تعدد زوجات را با گوشت و پوست لمس کرده بود. بعد از فارغ التحصیل شدنش در بیست و یک سالگی، پدرش از طرف او به خواستگاری به ظاهر مناسبی که از سوی عبدالستار باسل پاشا، از رهبران برجسته عرب، انجام شد پاسخ مثبت داد. پدر ناصف مردی روشنفکر و اهل قلم، و دوست محمد عبده و یکی از بنیانگذاران حزب امت بود که مقالات ناصف را در نشریه شان به نام الجریده چاپ می کردند. پس از ازدواج او به همراه شوهر خود در فیوم اقامت گزید و تازه آن وقت بود که فهمید شوهرش قبلاً ازدواج کرده است. به شدت با این موقعیت در تضاد بود، اما دردش را برای هیچکس، حتی خانواده اش که به آنها نزدیک بود و از آنها به شدت حمایت می کرد، فاش نکرد. مادرش معلول بود و او به عنوان بزرگترین فرزند، مسئولیت اداره خانه و مادری کردن برای خواهران و برادرانش را بر عهده داشت. او نارضایتی خود از ازدواج را از پدر و مادرش پنهان کرد، چون می ترسید «شکست» او در ازدواج به پای عواقب تحصیل زنان نوشته شود و به ضرر زنان مورد بهره برداری قرار گیرد.

وقتی مقالات ناصف، می زیده را بر آن داشت که نامه ای سرگشاده در تحسین شورانگیز او بنویسد، ناصف پاسخ داد که نوشته هایش از سر درد است، البته نه درد شخصی، بلکه درد اخلاقی، چون او هرگز کسی را از دست نداده و هیچ دلیلی ندارد تا برای شخص خودش متأسف باشد. فساد جامعه قلب او را «شکسته است»؛ و برای کسانی که رنج می برند، دل می سوزانَد و سوگند خورده «به زنان مصری کمک کنم، سوگندی که تحقق آن مهم است، حتی اگر اجرای آن دشوار باشد

و مشکلات، همه راه ها را به رویم مسدود کنند» (۲:۷). زیاده در پاسخ در استعاره ای ادبی درد اخلاقی بیشتری را برای ناصف آرزو می کند، زیرا آن درد «آتش مقدسی را بر افروخته است که روح بال های شعله ور را به آسمان معانی فرستاده است» (۲:۱۰). ناصف در پاسخ می نویسد: «مَی، چگونه می توانی برایم درد اخلاقی آرزو کنی؟ درد جسمی آسان تر و قابل تحمل تر است... من هر دو را تجربه کرده ام... می گویی «آتشی مقدس» است. بله، آن اندازه مقدس که برای کسی چون من بیش از حد سنگین است و فاصله میان من و این دنیای بس دور از قدسیت را فراخ تر کرده است» (۲: ۱۷).

درد و رنج مشخصه زندگی زنانی است که در سرتاسر این قرن خود را وقف آرمان زنان کردند و نقش مهمی در تعریف قلمرو و بیان گفتارهای مبتنی بر ذهنیت زنانه ایفا کردند. اینها عبارت بودند از ناصف، می زیاده، هدی شعراوی، دریّه شفیق، نوال سعداوی، و الیفه رفعت. همه آنها مستقیماً از نظام موجود رنج دیدند، نظامی که زیانش برای زنان و به تعبیر ناصف برای کودکان در قیاس با ویرانی هایی که لذت پرستی مردان به بار می آورد، هیچ بود. نوشته ها و فعالیت های اجتماعی آنها، مؤسسات خیریه ای که به وجود می آوردند و توان خود را وقف آن ها می کردند، تحمل برچسب هیجان زده و احساساتی به خاطر مقاومت در برابر ظلم، تصحیح اشتباهات، زنده ماندن و دیگران را هم به زندگی ترغیب کردن، و خدمت به کسانی که نظام آنها را له و نابود کرده بود، مشخص بود. در مقایسه، منازعات مردان در مورد زنان به همراه در جا زدن آنها در مورد حجاب، غالباً انتزاعی و اساساً غافل از هزینه های انسانی ای بود که نظام مردسالارِ برخوردار از حمایت قوانین و نهادهای جامعه عربی از زنان و کودکان و در نتیجه مردان مطالبه مَی کرد.

ناصف فراوان سخنرانی می کرد و می نوشت. نوشته هایش از دیدگاهی روشن و نافذ برخوردار است و می توان او را مهمترین روشنفکر جنبش فمینیستی در دهه های نخست قرن محسوب کرد. مرگ غمبار او در اثر آنفولانزای اسپانیایی در سن سی و دو سالگی، خسران بزرگی برای مبارزات حقوق زنان و ادبیات عرب به طورکلی بود. معاصرانش استعداد او را به رسمیت شناختند: در مراسم تشییع پیکرش فمینیست های رده اول، مقامات دولتی از جمله وزیر آموزش، و مردانی از طبقه روحانیون محافظه کار حضور داشتند که در تجلیل او سخن گفتند.[۲۴] در سال ۱۹۲۴ در هفتمین سالگرد مرگ او، گردهمایی دیگری برای بزرگداشت او برگزار شد که ریاست آن را هدی شعراوی که اکنون پیشروترین فمینیست بود، بر عهده داشت. مرثیه هایی خوانده شد و نبویه موسی، می زیاده، و خلیل مُطران شاعر هم در آن مراسم سخنرانی کردند.[۲۵]

ناصف علاوه بر سخنرانی و نوشتن، در حوزه سیاسی و نیز تأسیس و اداره مجامع خیریه ای نیز فعال بود. در ۱۹۱۱ وقتی نخستین کنگره مصری به منظور بررسی و بحث در مورد توصیه های صورت گرفته پیرامون نیازهای کشور برگزار شد، ناصف یادآور شد که نکاتی که به کنگره ارائه شده تا مد نظر قرار گیرد، به همه موضوعات مهم پرداخته الا به مسائل زنان. او شتابزده فهرستی

را تهیه کرد و آن را به کنگره ارائه داد. این فهرست تقاضا برای گشایش همه رشته های تحصیلات عالی به روی زنان، و اختصاص جایی مخصوص به زنان در مساجد برای حضور در نماز جماعت را در بر می گرفت. از نهادهایی که او آنها را تأسیس کرد، مجمع زنان بود که هدف از آن گرد هم آوردن زنان و توزیع اطلاعات در میان آنها بود؛ درمانگاه، اورژانس و خدمات پرستاری برای دردهای اورژانسی به سبک صلیب سرخ، و مدرسه پرستاری زنان بود که او آن را در خانه خود و با هزینه خودش ایجاد کرده بود.[۲۶]

هم شعراوی و هم ناصف خواهان آن بودند که جامعه زنان را به دانش اندوزی، تا آن حد که می توانند، ترغیب کنند و هر دوی آنها خواهان اصلاحات اساسی در قوانین مربوط به ازدواج بودند. در واقع به نظر می رسد اختلافات ماهوی میان اهداف آنها وجوداً ندارد. با اینکه ناصف نسبت به غرب محتاط بود، با زبان و فرهنگ عربی راحت بود و کاملاً در آن ریشه داشت، و در پی اصلاحاتی بود که از درون فرهنگ داخلی و بومی بر آمده باشد، اما تعهدش به تغییرات بنیادی در موقعیت زنان و حقوق زنان در جامعه کمتر از آن نبود. ناصف به عنوان عضوی از طبقه متوسط بالا، به خوبی با فرهنگ بومی بار آمده بود که شاید در میان طبقات متوسط و بالا نامعمول بود، در حالیکه شعراوی دو فرهنگی بارآمده بود، ولی دستکم از ده سالگی به بعد تأکید بیشتر بر فرهنگ فرانسوی و ترجیح آن بر فرهنگ عربی را آموخته بود.

با توجه به ماهیت اسنادی که اکنون در دسترس است یا بعد در دسترس قرار خواهد گرفت، بررسی تفصیلی موضوعاتی از قبیل ساخت هویت و درک از خود، و ابعاد روانشناختی و شخصیتی دیدگاه ها و دلبستگی های سیاسی به زودی امکانپذیر خواهد شد. از آنجا که بسیاری از زنان اکنون باسواد هستند و می توانند اندیشه ها و تجربیاتشان را ثبت کنند و به این دلیل که قواعد ادبی، حفظ خاطرات و خود-زندگی نامه- نویسی، امکان ثبت وقایع و دیدگاه های شخصی را فراهمٍ کرده و مشوق آن است، امروزه ثبت رخدادها از آنچه در دسترس نسل های قبل قرار داشت، کاملاً متفاوت است.

بنابراین، می توان پیش بینی کرد که پرسش هایی از مناسبات موجود میان زنان، و ارتباطات بین فمینیست ها، و به طور کلی، معنای دوستی در بافت مصری و عربی، و روش های ادغام زندگی شخصی و سیاسی زنان مطرح می شوند. شاید در نخستین دهه های قرن بیستم بتوان به جستجوی نخستین اسناد مکتوب از دوستی میان زنان، دوستی های ادبی، شبکه های حمایتی زنانه، و الگوهای آموزگاری فمینیستی بر آمد. برای مثال پیوندهای دوستی یا آموزگارانه نه تنها هدی شعراوی، نبویه موسی، و می زیاده را به یکدیگر و به ناصف پیوند می داد، بلکه برخی از این زنان را به زنان نسل بعد هم که بنا بود نقش مهمی در تکامل بیشتر گفتارهای فمینیستی و سوبژکتیویته زنانه بازی کنند، مرتبط می کرد. ممکن بود این پیوند بین نسلی، از نوع آموزگاری باشد، آن چنان که بین ناصف و زیاده بود؛ یا آنکه رابطه ای مبتنی بر حمایت دوسویه باشد، همچون رابطه ای که میان

ناصف و شعراوی برقرار بود. به ویژه شعراوی راهبر تعدادی از زنان بود؛ خاصه امینه سعید که بعدها به روزنامه نگار و نویسنده ای برجسته و فمینیستی متعهد بدل شد، و دریه شفیق که روزنامه نگار، فعال، نویسنده، و روشنفکری فمینیست بود. شعراوی راهبر زینب الغزالی هم بود که بر ضد خودِ شعراوی شورش کرد و جمعیت زنان مسلمان را تأسیس کرد.

پرسش های بیشتری که می توان مورد بررسی قرار داد، به معنای ازدواج و بار مؤثر حاصل از آن بر مناسبات زناشویی در تعادل با مناسبات خانوادگی گسترده و فراتر از خانواده، و معنای خانواده به عنوان منبع حمایت و ارضای عاطفی و حسی مربوط می شود. طبق شهادت یکی از زنانی که پیشتر ذکرشان رفت، یعنی هدی شعروای، رابطه او با برادرش بسیار عمیق و برایش بسیار مهم بوده است و اطلاعات شفاهی از زنان دور و بر او حاکی از آن است که رابطه احساسی قوی بین خواهر و برادر بسیار معمول بوده است.[۲۷] دیگر حوزه هایی که ارزش بررسی دارند، شامل مناسبات جنسی و طریقه شکلگیری آگاهی در تجارب جنسی و شهوانی، از نوع دگر جنس خواهانه یا همجنس خواهانه و حتی اساسی تر از آن معنای رابطه جنسی و این پرسش است که آیا طیف تجارب عاطفی، شهوانی، و جنسی درجامعه مصری یا عربی را می توان با واژگان مدرن غربی همچون دگر جنس خواه، همجنس خواه، یا لزبین فهم کرد یا نه. این فرض که این مفاهیم صرف نظر از قالب اجتماعی– فرهنگیِ شاکله آنها و ترکیب خاص عوالم مؤثر و روانی ذهنیت های آنها در همه تجارب به کار می آید َو طیف تجاربی که بر آن دلالت دارند در همه جوامع یکی است، فرض بزرگی است.

موضوع عشق عاطفی، شهوانی، و جنسی در بین زنان تاکنون به ندرت مورد بحث واقع شده است. ورده یزیجی (Warda al-Yaziji) (۱۹۲۴–۱۸۴۹) که عضوی از یک خانواده شناخته شده اهل ادب مسیحی لبنانی بود که به مصر مهاجرت کرده بودند و می زیاده زندگی نامه او را نوشته است، اشعار عاشقانه ای می سرود که مخاطب آن به لحاظ دستور زبانی، مؤنث بود. منتقدان که فرض را بر ترفندهای ادبی گذاشته اند، اشعار به صراحت شهوانی او را اغراق و «غیرواقعی» می دانند.[۲۸] شاید استفاده از مؤنث ترفندی ادبی بوده باشد، اما می تواند به یک واقعیت تجربی نیز اشاره کند. تنها ارجاع صریح به مناسبات جنسی بین زنان به بالاترین سطح طبقات بالا برمی گردد. جمیله خانم، عمه عباس دوم خدیو مصر «مُساحقی[۲۹] هولناک» توصیف شده که مشغولیتش با «خانم ها» به ویژه یک زن ارمنی، با میل شوهر به دامادش جور در می آمد.[۳۰]

زیاده روی های جنسی از همه نوع به اعضای طبقه حاکم، هم زن و هم مرد نسبت داده شده است. شایع بود که مادر خدیو اسماعیل (سلطنت از سال ۱۸۷۲ تا ۷۹) «چشمان تیزی برای شکار مردان جوان زیبا» داشت و هنگام گردش در قاهره «غالباً کسانی را می دید که برایش جذاب بودند. سپس خواجگانش با پیغامی در خور به سوی آنها می شتافتند. شایعات غریب و هولناکی در باره مفقود شدن های عجیب و غریب در شهر پیچیده بود.»[۳۱] به عنوان نمونه ای دیگر از این زیاده روی ها،

گفته می شد که نازلی دختر محمد علی چنان به شوهرش حسودی می کرد که وقتی موهای بلند و مواج یکی از کنیزانش را تحسین کرد، برای شام بشقابی سرپوشیده را جلوی او گذاشت که سر آن کنیز در آن بود.[۳۲] داستان هایی از این دست درباره مردان خانواده ها بیشتر رایج بود. اما این گزارش ها که طبق تعریف به استفاده از قدرت و شکستن حدود مربوط می شود، نمی تواند مبنایی برای نتیجه گیری در مورد جامعه باشد.

بعضی از جزئیات روانشناسی این زنان و زندگی های تأثیرگذار آنها روشن شده است. برای مثال، شعراوی که از خانواده ای بسیار ثروتمند بود، در کودکی به دلیل دختر بودن احساس طردشدگی می کرد. این طرد شدن احساس برون افتادگی و پرتاب شدگی به خارج از جهان بشری را به وی داده بود و او را به سمت پناه گرفتن در جهان حیوانات و طبیعت سوق داده بود. در سن دوازده سالگی یا حول و حوش آن او را وادار کردند با محافظش که مردی چهل ساله بود، ازدواج کند. فردای ازدواج احساس می کرد زندگی اش نابود و به جهنم بدل شده است. پس از اینکه توانست از شوهرش جدا شود، دوستی، به ویژه با زنان اروپائی نقشی حیاتی در احیای شخصیت او داشت و همانطور که خود او می گوید با تلاش برای «ساختن» خودش، احساس یکپارچگی به دست آورد.[۳۳] این ها واقعیت هایی شناخته شده اند، اما اهمیت روانشناختی آنها ناشناخته مانده است.

به همین ترتیب، ما تنها از این واقعیت آگاهیم که می زیاده (۱۹۱۴–۱۸۸۶) هنگام مهاجرت خانواده مسیحی و عرب او از ناصره در فلسطین به مصر، دختری جوان بود که هرگز ازدواج نکرد. تجرد برای مردان و نیز زنان بسیار کمیاب بود. زیاده، نویسنده، روشنفکر، و فمینیست و در جهان فکری مصر شخصیتی برجسته به حساب می آمد. او از ۱۹۱۲ به بعد جمعی هفتگی را در خانه خود برپا کرده بود که بسیاریِ از روشنفکران برجسته، سیاستمداران، و مردان اهل ادب جهان عرب و حتی از جهان غرب (مثلاً هنری جیمز می زیاده را ملاقات کرده بود) در آن حضور می یافتند. سلامه موسی، روشنفکر مصری و از دوستان زیاده، به طور ضمنی اشاره می کند که علّت ازدواج نکردن زیاده برپائی آن جمع بود که باعث شد هیچکس از او خواستگاری نکند. «دوستان لبنانی ما، حتی اگر به ظاهر مدرن شده باشند، در این امور کماکان شرقی باقی مانده اند. نمی توانند با این فکر کنار بیایند که زنی داشته باشند که مهمانانش را به یک جمع ادبی راه می دهد و در آن بحث و تبادل اجتماعی آزاد به سبک اروپا جریان دارد» (۱۵۸). با اینهمه مشهور است که دستکم دو مرد به او دل باخته بودند.

محرومیت ها و مجازت هایی که جامعه بر زنان روشنفکر و فمینیست تحمیل می کند، باید مورد بررسی قرار گیرد. با دسترسی زنان به آموزش، این مجازات ها هم به طور روزافزون به بخشی از تجارب آنها تبدیل شد. موقعیت آنها احتمالاً احساس تنهایی روانی، تک افتادگی، و طرد و حتی تبعید درونی را به دلیل شکستن مرزهای رفتار زنانه و تبدیلِ شدن به نویسنده یا روشنفکر و نیز به دلیل هواداری از فمینیسم که باعث می شد در ضدیت آشکار با فرهنگ مردمحور عرب قرار

بگیرند، شدیدتر می کرده است. می زیاده، این احساس را اینطور به زبان آورده است: «به رغم عشق به میهنم، حس می کنم بی جا و مکانم. آواره ای هستم محروم از داشتن خانه.»[۳۴] البته این عبارت دوپهلو است. زیاده در فلسطین به دنیا آمد و در فلسطین و لبنان به مدرسه رفت و در سن هیجده سالگی با خانواده اش به مصر مهاجرت کرد و مابقی زندگی اش را در آنجا گذراند. جالب آنکه ویرجینیا ولف نیز در همان زمان در مسیر مشابهی گام بر می داشت. او نیز می گوید انگلستان کشور مردان انگلیسی است، زنان انگلیسی کشوری ندارند.[۳۵]

می زیاده نیز همچون ولف و تعداد قابل توجهی از زنان روشنفکر جهان انگلیسی- آمریکائی به «جنون» مبتلا شد و مرد. او به عنوان یک هوادار صلح به این نتیجه رسیده بود که افرادی می خواهند او را بکشند. این اعتقاد زمانی در او به وجود آمد که در سال ۱۹۳۴ به ایتالیای فاشیست رفت و در هنگام انتظار برای دیدن پاپ، اظهار نظری انتقادی کرد. به او گفتند باید ایتالیا را ترک کند، زیرا پاپ او را زیر نظر گرفته است. در ۱۹۳۶، در حالیکه اسیر ترس و افسردگی شده بود، دست به خودکشی زد. وقتی در بیمارستان بود، از دیدن همه خودداری می کرد، می گفت «هر کس مرا می بیند فکر می کند دیوانه شده ام.» به تدریج، به همه بدگمان شد و دوستان و خدمتکارانش را هم بیرون کرد. او در ۱۹۴۱ فوت کرد، جسدش را سه روز بعد در خانه خالی اش یافتند. درّیه شفیق نیز بارها دچار فروپاشی ذهنی شده بود و همچون ولف و زیاده در ۱۹۷۶ خودکشی کرد. اگر تراژدی های بیشتری از این دست رو شوند، جای تعجب نیست.

طبیعتاً فروپاشی ذهنی و خودکشی علل بسیاری دارد. بی تردید تأثیر مجازات های اجتماعی و روانشناختی که جامعه بر زنانی روا می دارد که از مرزهای زنانگی عدول می کنند، از آن جمله است. زنان با نویسنده شدن و متفکر شدن، در برابر جزم های حاکم بر فرهنگ مردسالار ایستادگی می کنند که بی رحمی احساسی، روانی و جسمی نسبت به زنان را با عنوان احکام مذهبی و رویه های اجتماعی جا افتاده مشروعیت می بخشد و می خواهد به نام وفاداری به فرهنگ این سوء استفاده ها را توجیه کند.

یادداشت ها

۱. Robert L.Tignor, *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt*, 1882-1914 (Princeton: Princeton University Press, 1966), 375-81; P.J. Vatiokis, *The History of Egypt: From Muhammad Ali to Sadat* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), 231; Salama Musa, *The Education of Salama Musa*, trans. L.O. Schuman (Leiden: E.J.Brill,1961), 29. Musa is hereafter cited in the text.

۲. Jamal Mohammed Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (London: Oxford University Press, 1960), 66.

۳. Tignor, *Modernisation and British Colonial Rule in Egypt*, 377.

۴. برای تفسیری در مورد این حادثه بنگرید به پیشین، ۸۲-۲۸۹.

۵. J.M. Ahmed, *Intellectual Origins*, 63.

۶. ذکر خواهد شد که بریتانیا تا سال ۱۹۱۷ برای دختران دبیرستان ایجاد نکردند.

۷. بنگرید به:

Beth Baron, “Unveiling in Egypt: Fashion, Seclusion and Change” (Unpublished paper).

۸. Elizabeth Cooper, *The Women of Egypt* (Westport, conn.: Hyperion Press, [1914]; rpt. 1981), 169.

۹. Beth baron, “Mothers, Morality, and Nationalism in pre-1919 Egypt” (Unpublished paper).

نیز بنگرید به: جلال خلیفه، الحرکه النسائیه الحادثه: قصه المرأه العربیه علی ارض مصر (قاهره: المطبعه العربیه الحادثه، ۱۹۷۳)، فصل ۳. در میان بنیانگزاران جامعه پیشرفت زنان فاطمه رشید، همسر محمد فرید واجدی، صاحب روزنامه ملی گرای الدستور شایان ذکر اند:

Baron, “Mothers, Morality and Nationalism.”

۱۰. Margot Badran, Harem Years: *The Memoirs of an Egyptian Feminist, trans. Badran* (New York: Feminist Press, 1987), 99,93-95. The quotation is on p.93.

۱۱. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, “The Revolutionary Gentlewomen in Egypt,” in *Women in the Muslim World*, ed. Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 272-74.

۱۲. Valnetine Chirol, *The Egyptian Problem* (London: Macmillan, 1920), 168, 169 (quotation);

خلیفه، الحرکه النسائیه، ۵۷-۱۵۶.

۱۳. Fina Gued Vidal, *Safia Zaghloul* (Cairo: R. Schindler, n.d.)32.

۱۴. خلیفه، الحرکه النسائیه، ۱۵۵.

۱۵. Chirol, *Egyptian Problem*, 168.

۱۶. Ibid.

۱۷. Noel J. Coulson and Doreen Hinchcliffe, "Women and Law Reform in Contemporary Islam," in *Women in the Muslim World*, ed. Beck and Keddie, 40-44; J.N.D.Anderson, "Law Reform in Egypt, 1850-1950," in *Political and Social Change in Modern Egypt,* ed. P.M.Holt (London: Oxford University Press, 1968), 225.

۱۸. Badran, *Harem Years*, 7,80 (quotation).

۱۹. Baghia 'Arafa, *The Social Activities of the Egyptian Feminist Union* (Cairo: Elias Modern Press, 1964), 4-5, 51, 8; Badran, Harem Years, 134.

۲۰. Afaf Lutfi Sayyid Marsot, *Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936* (Berkeley: University of California Press), 199.

۲۱. برای شرح در مورد این زنان، بنگرید به: خلیفه، الحرکه النسائیه.

۲۲. Baheeja Sidky Rashid, Taheya Mohamad Asfahani, and Samia Sidky Mourad, *The Egyptian Feminist Union* (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1973), 12, 24.

۲۳. باحثه البادیه، النسائیات: مجموعه المقالات فی الجریده فی موضوع المرأه المصریه، ۲ ج. (قاهره: المکتبه التجاریه الکبری، ۱۹۲۵)، ۱: ۲۷–۲۴؛ زین پس در متن ارجاع داده می شود.

۲۴. Charles C. Adams, *Islam and Modernim in Egypt* (New York: Russell and Russell, 1933), 235-36.

۲۵. برای این مرثیه ها بنگرید به: باحثه البادیه، النسائیات، ۲: ۴۵–۳۹.

۲۶. ملک حفنی ناصف، آثار باحثه البادیه، ۱۹۱۸–۱۸۸۶، ویرایش مجد الدین حفنی ناصف (قاهره: وزاره الثقافه و الأرشاد القومی، المؤسسه المصریه الأعمی للتألیف و الترجمه و الطباعه و النشر، [۱۹۶۲])، ۵۳–۵۴،۵۲.

۲۷. برای بحث مقدماتی در مورد برخی از این موضوعات بنگرید به مقاله من با این مشخصات:

"Between Two Worlds: The Autobiography of a Turn-of-the-Century Egyptian Feminist," in *Life/Lines*, ed. Celeste Schenk and bella Brodski (Ithaka: Cornell University Press, 1988).

۲۸. بنگرید به:

Mahmoud Bakheet el-Rabie, "Women Writers and Critics in Modern Egypt, 1888-1963" (PhD. Diss., University of London, 1965).

۲۹. (یادداشت مترجم) مساحقه در متون کلاسیک فارسی و عربی، به همجنس بازی زنان اطلاق می شد و مساحق اسم فاعل آن است.م.

۳۰. Clara Boyle, *Boyle of Cairo* (Kendal: Titus Wilson, 1965), 42.

۳۱. Ibid., 37-38.

۳۲. Emine Foat Tugay, *Three Centuries: Family Chronicles of Turkey and Egypt* (London: Oxford University Press, 1963), 117.

برای اشارات انتقادی تر در مورد افراط های نازلی بنگرید به:

Nubar Pasha, *Memoires* (Beirut: Librairie du Liban, 1983), 21,122-23.

۳۳. هدی شعراوی، مذاکرات هدی شعراوی، ویرایش عبدالحمید فهمی مُرسی (قاهره: الهلال، ۱۹۸۱)، ۸۳.

۳۴. به نقل از:

Mary Flounder Arnett, “Marie Ziyada,” *Middle Eastern Affairs* (August-September 1957): 291.

۳۵. ‘‘کشور مان‘‘... در اغلب اوقات با من همچون برده رفتار کرده است؛ آموزش و دارایی را از من دریغ کرده است... اگر برای محافظت از من یا کشور«مان» می جنگی، بگذار مجدانه و عاقلانه بین خودمان روشن کنم که تو برای بزرگداشت غریزه جنسی ای می جنگی که من سهمی از آن ندارم، برای به دست آوردن منافعی که از آن من نیست... به عنوان یک زن، من کشوری ندارم.» ویرجینیا ولف، سه گینی (لندن: انتشارات پنگوئن، ۱۹۷۸)، ۱۲۵.

۳۶. Arnett, “Marie Ziyada,”293.

فصل ۱۰ صداهای متکثر

هرچند قانون اساسی سال ۱۹۲۳ آموزش را در اولویت قرار داده بود و دولت آموزش ابتدائی را برای پسران و دختران اجباری کرده بود، اما منابعی در اختیار نداشت که آموزش را همگانی کند. با این وجود، از ساختمان ها و معلمان موجود به اعلی درجه استفاده می شد و آموزش طی دهه های آتی به سرعت گسترش یافت. وضع مناطق شهری بهتر از مناطق روستایی بود، زیرا معلمان و امکانات بیشتری داشتند که می توانست در دو نوبت به کار گرفته شود؛ البته وقتی دستمزد کافی پرداخت نمی شد، معلمان زن شکایت می کردند.[۱]

تا ۱۹۳۰ تعداد دخترانی که به مدرسه رفته بودند، ۲۱۸,۱۶۵ نفر یا ۲۴ در صد از کل جمعیت دختران در سن مدرسه بود. این رقم به مراتب بیشتر از ۱۹۱۳ بود که ۳۱,۰۰۰ یا ۱۰ درصد از جمیعت دختران در سن مدرسه را در بر می گرفت. تعداد دختران از این پس زیادتر شد. پس از ثبت نام نخستین پنج زنی که در ۱۹۲۹ ثبت نام کرده بودند، افزایش تعداد زنانی که به دانشگاه می رفتند، همچنانکه یک آمریکائی می گوید، «پدیده ای» بود. تا ۱۹۳۷، ۱۹۷۹ زن مدارج دانشگاهی داشتند، تا ۱۹۴۷، ۴,۰۰۰ زن، و تا ۱۹۶۰، ۲۴,۰۰۰ زن. در دهه ۱۹۵۰ آموزش متوسطه و دانشگاه برای همگان آزاد شد.[۲]

به رغم افزایش ثبت نام در مدارس آمار بی سوادی همچنان بالا بود. در ۱۹۳۷ تخمین زده می شود که ۷۴ در صد از جمعیت مردان و ۹۱ در صد از جمعیت

زنان بی سواد بودند؛ این رقم در ۱۹۴۷ اندکی بهبود یافت و به ۶۷ در صد برای مردان و ۸۷ در صد برای زنان رسید. توسعه آموزش نمی تواند با رشد جمعیت که از اواخر قرن نوزدهم عمدتاً به دلیل بهبود امکانات بهداشتی و زنده ماندن بیشتر نوزادان و مادران به آهستگی در حال افزایش بود، رقابت کند. جمعیت که در ۱۸۹۷ بیش از نه میلیون نفر بود، در ۱۹۳۷ بیش از پانزده میلیون نفر بود.[۳]

با اینهمه تعداد فارغ التحصیلان از تعداد مشاغل در دسترس بیشتر بود و بیکاری در میان مردان تحصیلکرده به مشکلی مشهود بدل شده بود. تخمین زده می شود که تا سال ۱۹۳۷ یازده هزار فارغ التحصیل متوسطه و دانشگاه بیکار بودند. زنان تحصیلکرده جویای کار باید با تعصبات مربوط به جنسیت شان هم روبرو می شدند و کمبود مشاغل به این وضعیت دامن می زد. این موضوع که اشتغال زنان باعث بیکاری مردان می شود، در اوایل سال ۱۹۲۹ بحث های داغی را در نشریات موجب شد. نبویه موسی از کسانی بود که در این بحث ها شرکت می کرد.[۴]

زنان تحصیلکرده جویای کار با مقاومت خانواده ها نیز روبرو بودند. با اینکه در خانواده های پیشروِی طبقات متوسط و بالا تعداد زیادی از دختران به دانشگاه می رفتند، اما کار کردن کاملاً موضوع دیگری بود: تنها زنان فقیر برای گذران زندگی کار می کردند و درست نبود که زنان ثروتمند کار کنند. با اینهمه، بسیاری از زنان بر خانواده و مقاومت اجتماعی فائق آمدند. استدلال زنانی همچون سُهیر القَلماوی (Soheir al-Qalamawi) این بود که آنها برای این کار نمی کنند که پول به دست آورند، بلکه به خاطر این است که دوست دارند کار کنند.[۵] با آغاز دهه ۱۹۳۰ که نخستین زنان از دانشگاه فؤاد فارغ التحصیل شدند، ورود به مشاغلی از جمله حقوق، روزنامه نگاری، پزشکی، و تدریس در دانشگاه را آغاز کردند. تعداد قابل توجهی از این پیشرو ها در حوزه های خود راهبر و نام آور شدند؛ از این میان باید از القلماوی که نویسنده و دانشگاهی بود، امینه سعید، روزنامه نگار و نویسنده، و بنت الشاطی، نام مستعار عایشه عبد الرحمان، نویسنده و مورخ معروف، یاد کرد.

با اینحال، با توجه به بیکاری زیاد و دستمزدهای پایین در میان کارمندان رده پایین، منشیان، و کارگران صنعتی، احتمالاً زنان فارغ التحصیل متوسطه در جستجوی این مشاغل بر می آمدند و نه فارغ التحصیلان دانشگاه که در پی مشاغلی بودند که مشکلات بیشتری داشت. جنگ جهانی دوم به شکسته شدن این مرزها کمک کرد. حضور قوای متفق کار ایجاد کرد؛ آنها دویست هزار مصری و از جمله هشتاد هزار منشی مرد و بیش از چهار هزار زن را به استخدام در آوردند. حضور کارگران زن خارجی و کار داوطلبانه ملموس و حیاتی زنان مصری طبقات بالا و متوسط در خدمات پزشکی و اجتماعی به منظور تسکین آسیب ها و بدبختی های جنگ، و دست و پنجه نرم کردن با وبا و مالاریا که در دهه ۱۹۴۰ در مصر شیوع یافت، کمک کرد تا کار زنان مقبولیت اجتماعی پیدا کند.[۶]

زنان در صنایع دخانیات، نساجی، و داروسازی که در دهه های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ ایجاد شدند، هم کار می کردند. صنایع، کوچک ماندند و تا ۱۹۴۷ حدود یک میلیون مرد در آنها شاغل بودند و زنان حدود سه درصد نیروی کار را تشکیل می دادند. بیشتر زنان کارگر، در کشاورزی مشغول بودند و پس از آن بیشترین میزان اشتغال زنان در بخش خدمات از جمله خدمات خانگی بود.[۷]

این دوره یکی از دوره های خیزش نا آرامی اجتماعی توسط تعداد زیادی از روشنفکران تحصیلکرده بود که انتظارات بر آورده نشده ای داشتند که هیچ امیدی نبود نظام برای آنها گامی بردارد. نیز رشد جمعیت، و رشد فزاینده مهاجرت روستاییان به شهرها که بخشی از آن حاصل رشد صنایع بود، از مختصات این دوره است. از ۱۹۱۷ تا ۱۹۳۷ جمعیت قاهره ۶۶ درصد رشد کرد و از ۷۹۱,۰۰۰ به ۱,۳۱۲,۰۰۰ نفر رسید. جمعیت اسکندریه هم ۵۵ درصد رشد داشت و از ۴۴۵,۰۰۰ به ۶۸۶,۰۰۰ نفر رسید. مصر که اکنون کاملاً در اقتصاد جهانی ادغام شده بود و به صادرات محصولات کشاورزی اش وابسته بود، از رکود اقتصادی بزرگ ۱۹۲۹ متأثر شد و همان نوسانات اقتصادی را از سر گذراند که دیگر اقتصادهای ملی به آن دچار شدند. افول صادرات محصولات کشاورزی و نیز این حس فزاینده در میان نخبگان که صنعتی شدن برای مدرنیزاسیون و پیشرفت حیاتی است، به رشد صنایع محلی کمک کرد. سرمایه های محلی در بخش صنایع سرمایه گذاری شد و دولت، تحت فشار رهبران ناسیونالیست اصلاحی را در تعرفه ها به وجود آورد که از صنایع جنینی حمایت می کرد. خود توسعه صنعتی با جذب کارگران، تشویق به مهاجرت، و رشد بی خانمانی نیز به ناآرامی دامن زد. مهاجرت روستاییان به شهرها حتی به علت جنگ و حضور ارتش متفقین بیشتر هم شده بود. جمعیت شهرها از ۲,۲۴۹,۰۰۰ در ۱۹۳۷ به ۳,۴۱۶,۰۰۰ در ۱۹۴۷ افزایش یافت. لشگر بیکاران که حدوداً ۲۵۰,۰۰۰ نفر بود و با پایان جنگ و خروج ارتش متفقین ایجاد شده بود، به ناآرامی سیاسی دامن می زد.[۸]

در سطح سیاسی مشخصه این دهه ها کاهش تأثیر حزب صاحب قدرت سیاسی، یعنی حزب وفد بود. این حزب به دلیل برخی رخدادها کنترل را از دست داد و جذابیتش نزد توده ها از دست رفت. مقارن با این افول، محبوبیت گروه های ناسیونالیستی با گرایشات قوی ضد بریتانیایی و ضد غربی که دست آخر گروه های دارای قدرت سیاسی از جمله وفد را به چالش گرفتند، رو به افزایش بود. وفد پس از انتخابات سال ۱۹۲۳ به بعد با سلطان فؤاد اول درگیر شده بود. وفد که خود را مدافع قانون اساسی، حکومت پارلمانی، و آزادی های مدنی در برابر سلطانی می دید که مایل به تصاحب قدرت مردم بود، در ابتدا مردم را با خود داشت. در ۱۹۳۵ حزب وفد دچار شکاف های درونی شد که حاصل آن پیدایش احزاب فرعی بود. عقد معاهده بریتانیا- انگلیس در ۱۹۳۶ که تمهیدات حضور بیشتر واحدهای بریتانیایی در منطقه کانال سوئز را فراهم آورد، به شرط بازگشت این حزب به قدرت، باعث دوری بیشتر ناسیونالیست های به شدت ضد بریتانیایی از وفد شد و حزب، انحصار رهبری آرمان ناسیونالیستی را از دست داد.

در این بین، دیگر گروه های سیاسی از جمله حزب کوچک کمونیست به وجود آمدند. به ویژه دو تا از این احزاب قدرت را در دست گرفتند و اهمیت داشتند، یکی مصر جوان و دیگری اخوان المسلمین. مصر جوان که در ۱۹۳۳ تأسیس شد، گروهی فاشیست بود که در مورد شکوه گذشته مصر و آینده امپریالیستی برای آن تبلیغ می کرد. این حزب بر اهمیت مذهب و اخلاق و تربیت جوانان با روحیه نظامی تأکید داشت. این حزب نیز همچون جنبش های فاشیستی اروپا زنان را در نقش مادر قهرمانان مهم می دانست و از این رو بر اهمیت آموزش زنانی که به ایفای این وظیفه خطیر می پرداختند، تأکید داشت.[۹] این حزب سازمان جوانان پارلمان یا پیراهن سبزها را ایجاد کرد، و به شدت ضد بریتانیا و ضد غرب بود.

اما پرنفوذتر از آن حزب در آن زمان و آینده، اخوان المسلمین بود. اخوان المسلمین در ۱۹۲۸ توسط حسن البنا (۴۹–۱۹۰۶) تأسیس شد و همچون مصر جوان به شدت ضد بریتانیا و ضد غرب بود. پدر البنا امام و معلم یک مسجد بود که در زمان محمد عبده در الأزهر تحصیل کرده بود و به شدت او را ستایش می کرد. البنا، اخوان را کوتاه زمانی پس از اینکه به تدریس همزمان با تحصیل در اسماعیلیه، شهری در کانال سوئز مشغول بود، ایجاد کرد. او پیشتر به تأسیس مجمع رجال مسلمان در قاهره کمک کرده بود. البنا از دیدن تناقض میان ویلاهای مجلل خارجیان و خانه های «مفلوک» مصریان منزجر بود. حتی خیابان ها هم «زبان سلطه اقتصادی» بودند.[۱۰] نخستین اعضای این تشکیلات جدید شش مرد بودند که در اردوگاه انگلیس کار می کردند. آنها می گفتند «از این زندگی حقارت بار و رقت انگیز به جان آمده اند... چیزی نیستند مگر ملک طِلق خارجیان» (۸).

این سازمان به رهبری البنا که خود را قائد اعظم می دانست و مردم را به بازگشت به اسلام ناب دعوت می کرد، به سرعت گسترش یافت. البنا معتقد بود اسلام ناب همه جنبه های زندگی شخصی و ملی را در بر می گیرد و مردم را از سلطه غرب آزاد می کند. اخوان با دولت و احزاب سیاسی مخالف بود و آنها را واردات ایدئولوژی غربی و ابزارهای سلطه بریتانیا می دانست. احزاب در انحصار طبقات بالا بودند که خود در سلطه اقتصادی خارجی مشارکت داشتند و از آن نفع می بردند. خشم از سلطه غرب و اراده برای کسب استقلال از آن در این جنبش اصل بود.

دیدگاه های اخوان آشکارا ریشه در آرای افغانی و عبده داشت. اخوان نیز همچون ناسیونالیست های قرن گذشته، دفاع از ایمان از طریق خلوص اخلاقی و اصلاح درونی و نیز مقاومت و نفی نفوذ خارجی را تبلیغ می کردند. در واقع اصلاح درونی و مسلح شدن برای نفی موفقیت آمیز نفوذ خارجی و غربی ضروری بود. بنابراین آموزش، بخش مهمی از برنامه آنها بود؛ همچنانکه برای عبده بود و به همین دلیل در تأسیس مدارس فعال بود. اما اخوان به مراتب غرب ستیزتر از عبده بود و در چسبندگی شان به سنت های فقهی اسلام متصلب تر بوده. آنها حتی تنوع فکری در مواضع اسلامی را نمی پذیرفتند.

در دهه ۱۹۴۰ که خشم عمومی بر سر قضیه فلسطین احساسات ضد غربی را برانگیخت و جذابیت مجامعی چون اخوان و مصر جوان را افزایش داد، موضع پان اسلامی و هواداری شدید اخوان از فلسطین به افزایش هواداران آن کمک کرد. برای اخوان، موقعیتی که در فلسطین در حال شکل گیری بود، نمودار امپریالیسم غرب و جنگ صلیبی صهیونیستی بر ضد مردمان عرب و مسلمان بود که غرب هرگز از آن باز نایستاده است. آنها این دیدگاه خود را با نقل قول از ژنرال آلنبای مستند می کردند که در طی جنگ جهانی اول هنگام ورود به بیت المقدس گفته بود، «جنگ صلیبی تازه امروز به پایان رسید»(۲۳۰).

در مورد اعضای اخوان حدس های مختلفی وجود دارد. اخوان مدعی بود که در اوج محبوبیتش در ۱۹۴۹ دو میلیون عضو داشته است، در حالیکه مخالفانش این رقم را حدود دویست هزار نفر می دانند.[۱۱] نمی توان از تعداد اعضای آن به درستی مطلع شد، زیرا همواره مخفی بود. اما تعداد اعضا هر چه باشد، در اوایل دهه ۱۹۴۰ اخوان نیرویی را تأسیس کرد که باید به حساب آورده شود. در دهه ۱۹۴۰ سازمان شبه نظامی آن به طور فزاینده به تاکتیک های خشونت آمیز بر ضد مقامات متوسل شد. طبقه متوسط پایین و طبقات کارگر شهری و روستایی از بین طرح های اخوان، تحت تأثیر فعالیت های آنها در تأسیس مدارس و مساجد و صنایع خانگی قرار گرفتند، در حالیکه تهی دستان دل به وعده هایی بستند که اخوان برای پایان دادن به استثمار خارجی و آینده ای خوش در یک جامعه عالانه می دادند. سازماندهی و پیوند میان اخوان حس رضایت آمیز اتصال و با هم بودن را در زمانه تغییر ایجاد می کرد.[۱۲] هر چند توده های دنباله رو آن عمدتاً طبقات پایین بودند، امّا رهبرانش بیشتر اعضای طبقات متوسط در حال رشد بودند که سلطه اقتصادی خارجی و متحدان داخلی غرب، یعنی طبقات حاکم و اقلیت های مقیم غربی مانعی بر سر پیشرفت شخصی آنها محسوب می شدند.

پیام اخوان برای مردان بسیار جذاب بود، اما برای زنان جذابیت مشابه نداشت. هرچند زنان به عنوان همسر یا خویشاوند اخوان، جذب فعالیت هایش می شدند و به رغم تأکید اولیه البنا بر اهمیت نقش زنان در تجدید حیات اسلامی و تلاشش برای افزایش عضویت در میان زنان با تأسیس مؤسسه مادران در ۱۹۳۳، اعضای زن فعال در سازمان اصلی، یعنی مجمع خواهران مسلمان، کم بودند. این سازمان در زمان اوج آن در ۴۹–۱۹۴۸ حدود پنج هزار عضو زن داشت. عضوگیری از بین دانشجویان مرد زیاد بود، اما در مورد زنان چنین نبود و تعداد هواداران اخوان در بین دانشجویان زن چندان زیاد نبود و می شد آنها را «نادیده» گرفت. اخوان می دانست که «جنبش فمنیستی اسلامی» در جذب «تحصیلکرده ها» که آن را «بازگشت به حرمسرا» می دیدند و نه آنطور که اخوان ادعا می کرد راهی به سوی «آزادی واقعی زن»، ناموفق است (۱۷۵).

زنانی که به سازمان فرعی یعنی اَخوات المسلمات می پیوستند، روسری می پوشیدند، اما موضع اخوان در مورد زنان به مدرنیسم عبده نزدیک بود. برای مثال در مورد تعدد زوجات موضع عبده را داشتند و استدلال می کردند که رفتار کاملاً عادلانه با زنان، آنچنانکه قرآن واجب کرده است، بسیار

مشکل است و بنابراین مشکلاتی که تعدد زوجات به وجود می آورد منجر به انحراف از سایر هدف های قرآن می شود که ازدواج را با عشق، مهربانی، و شفقت پیوند می زند. به همین نحو معتقد بودند که طلاق همانطور که حدیثی بیان می کند «نزد خداوند از منفورترین اعمال مجاز است» امّا مردم از این عمل سوء استفاده می کنند زیرا از اسلام حقیقی به دور افتاده اند. پاسخ، «منسوخ کردن آنچه مجاز دانسته شده نیست» بلکه بازگشت به مبانی اسلام است (۵۹-۲۵۸).

اخوان المسلمین الگو بودن زنان غربی را برای زنان مسلمان نفی می کردند و آنچه را که مسلمانان امروز انجام می دادند، نقد می کردند. آنها اعتقاد داشتندکه غرب از زنان و جنسیت آنها برای افزایش سود استفاده می کند و تبلیغات با مدل های زیبایی یا فروشنده زن، زنان را در خدمت سرمایه داری قرار می دهد (۲۵۷). اگر تقلید از زنان غربی جایز نیست، اما باید از دستاوردهای آموزشی آنها تقلید کرد. اخوان بر این تأکید داشتند که آموزش برای زنان و مردان حیاتی است، عمدتاً به این دلیل که ممکن است نقششان را به عنوان همسر و مادر تحقق بخشند؛ البته برآورده کردن این نیاز تنها هدف آموزش نیست. جامعه معتقد است که زنان نباید تحصیل کنند. اما یک زن به شرطی که در رفتار و پوشش خود برازنده باشد می تواند «تاجر، دکتر و وکیل» باشد یا به هر شغلی که دستمزد مشروع داشته باشد، بپردازد. با وجود جایز دانستن شغل یا حتی تحصیلات به نظر آنها اینها الزاماً مطلوب ترین هدف برای زنان نیست. به نظر اخوان کار واقعی زنان خانه و خانواده است. حسن اسماعیل حدیبی که به عنوان رهبر اخوان جانشین حسن البنا شد، موضع آنها را در مورد زنان اینچنین خلاصه کرده است:

> جای طبیعی زن خانه است، اما اگر پس از انجام وظائفش در خانه وقت اضافی داشت، می تواند بخشی از آن را در خدمت به جامعه قرار دهد، به شرطی که این کار در حدود مشروعی که شأن و اخلاق او را حفظ کند، صورت گیرد. به خاطر می آورم که دخترانم آزاد بودند تا هر رشته ای را که فکر می کردند مناسب است، انتخاب کنند. دختر بزرگم وارد دانشکده پزشکی شد و اکنون پزشک است و به صورت حرفه ای کار می کند. دومی فارغ التحصیل دانشکده علوم است و اکنون در همین دانشکده تدریس می کند. هر دو ازدواج کرده اند و امیدوارم بتوانند بین وظائف خانگی و شغلی توازن ایجاد کنند (۲۵۸).

حدیبی که از طبقه کارگر می آمد، پیش از انتصاب به عنوان رهبر اخوان، وکیل و قاضی شده بود. بنابراین نمونه بارزی بود از رهبری در حال ظهور طبقه متوسط که اخوان را اداره می کرد. آرای او در مورد زنان نیز نمونه بارزی از آرای این طبقه بود. پرواضح است که تعهد شدید مذهبی یا سیاسیِ مذهبی مستلزم نگرش منفی اخوان نسبت به اشتغال زنان نبود، چه رسد به تحصیل آنها و ظاهراً این ترس که زنان دارند جای مردان را در نیروی کار اشغال می کنند، برای آنها موضعی بنیادی نبود. بلکه، مزایای کار مزدی و داشتن یک درآمد دیگر، و مزایای استحکام بیشتر طبقه متوسط برای آنها تعیین کننده بود.

تغییرات در میان زنان سیاسی، اعم از فمینیست و غیر فمینیست، به موازات تحولات وسیع سیاسی در کشور قرار داشت و در گرو آن بود. زنان به طور رسمی و غیر رسمی در طیف وسیعی از فعالیت های سیاسی این دهه های میانی شرکت می جستند، در کسوت محافظه کاران افراطی، اسلام را به عنوان آرمان ناسیونالیستی و فمینیستی پذیرفته بودند، در کسوت ناسیونالیست به دنبال حقوق زنان و مباحث ناسیونالیستی بودند، و نیز در کسوت روشنفکران چپ و کمونیست. رهیافت های گوناگون به موضوع حقوق زنان نیز پدید آمد. از جمله موضع فعالان اسلامگرا مبنی بر اینکه فمینیسم تنها به زنان غربی مربوط می شود و جستجو برای تثبیت مؤنث برای زنان مسلمان باید به شکل های دیگری انجام گیرد. اما تاکنون، بیشتر فعالیت ها و دیدگاه های این زنان مستند نشده باقی مانده است. کار مصاحبه با افراد که در روزنامه ها و مجلات آغاز شده، و جستجو برای اسناد منتشر نشده به منظور بازسازی این فعالیت ها به تازگی شروع شده است.

گزیده های کوتاهِ منتشر شده از تحقیقات در حال انجام، نشاط خارق العاده ای از این دوره را به تصویر می کشَد که در نگاهی گذرا وسوسه کننده است. برای مثال مصاحبه با زنان چپ که فعالیتشان در دهه ۱۹۴۰ آغاز شد، حاکی از ماجراجویی فکری و سیاسی زنان دانشگاهی، شور و ایده آلیسم آنها، و درگیری عملی و شخصی شان در زندگی سیاسی این دوره است. اینجی افلاطون (۸۷–۱۹۲۴) که بعدها به هنرمندی برجسته، فعال سیاسی، و فمینیستی با زبانی فصیح تبدیل شد، نماینده مجمع دانشجویان و فارغ التحصیلان زن مصر، و سازمان کمونیست های زن در کنگره جهانی ای بود که در ۱۹۴۵ در پاریس برگزار شد. او شعف خود را با سرزندگی چنین بیان می کند:

> من برای رهبری هیأت مصری انتخاب شده بودم. بسیار هیجان زده بودم. زنان شجاع و معروف بسیاری را دیدم. هیأت نمایندگی شوروی را در اونیفورم های نظامی و مدال های درخشان به یاد می آورم. آنها از جنگ برگشته بودند. هر چیزی که می دیدم، تأثیر بسیاری بر من گذاشت. سخنرانی بسیار قدرتمندانه ای کردم که در آن سرکوب زنان در مصر را به اشغال بریتانیا و امپریالیسم پیوند دادم. نه تنها بریتانیا را بلکه شاه و سیاستمداران را نیز محکوم کردم. سخنرانی بسیار سیاسی ای بود که در آن خواهان رهایی ملی و رهایی زنان شدم. ایده های من مورد تشویق حضار قرار گرفت.[۱۳]

لطیفه الزَّیات که بعدها به رمان نویسی برجسته بدل شد، فعال دانشجویی در دانشگاه فؤاد بود. بنابر یکی از گزارش های سفارت بریتانیا کمونیسم داشت «به سرعت در دانشگاه انتشار می یافت» و «به ویژه دانشجویان دختر دانشکده هنر به کمونیسم گرایش داشتند.»[۱۴] الزّیات که به دلیل پویایی و فصاحتش معروف بود، نه تنها زنان، بلکه مردان را طرف خطاب قرار می داد. او در پی آن بود تا در سازمان کمونیستی دانشجویان پستی به دست آورد و پس از انتخاب شدن به این منظور به دلیل فعالیت هایش مورد آزار «مسلمانان بنیادگرا» قرار گرفت. آنها کمونیست ها را به بی اخلاقی

متهم می کردند و به ویژه «تلاش می کردند حیثیت مرا از نابود کنند، مرا فاحشه و چیزهایی مثل این می خواندند.» هرچند او به خانه می رفت و می گریست، خود را با این اندیشه آرام می کرد که «وظیفه ای همگانی» را بر عهده دارد که باید به آن ادامه دهد. ثریا ادهم، دیگر فعال کمونیست در دهه ۱۹۴۰ تحت تعقیب بود. او دستگیر شد و به دلیل فعالیت های سیاسی اش برای مدت ده ماه زندانی شد.[۱۵]

دو تن از زنانی که توان خود را بر روی مسائل زنان گذاشته بودند، در دهه های میانی به عنوان چهره های پر نفوذ در موارد گوناگون ظاهر شدند: زینب الغزالی که برای زنان و مردم در دل گفتارهای اسلامی مبارزه می کرد و درّیه شفیق که برای حقوق زنان و حقوق بشر در قالب سکولاریسم و دموکراسی مبارزه می کرد. جدایی دیدگاه های آنها از یکدیگر تکرار همان جدایی است که در آغاز قرن در فمینیسم پدید آمد و نشانگر شکاف موجود و فزاینده میان گفتار مصری و «فمینیستی» عرب بود. گفتار زینب الغزالی از آن جهت فمینیستی است که بر زنان و ذهنیت زنانه تأکید دارد. نیروهای اجتماعی و شرایط شخصی مختلف در شکلگیری مسیرهای در پیش گرفته شده، نقش داشتند. بنابراین مرور مختصر سیاست و زندگی این دو زن که در ذیل خواهد آمد، صرفاً یک بررسی مقدماتی در مورد عواملی خواهد بود که تفاوت های میان آنها را شکل می داد و شاید بیانگر تفاوت های موجود در پس دو مسیر آغازین و متخالف باشد که زنان از رهگذر آنها خود و ذهنیت خود را در زمینه مصری و عربی قرن بیستم به اثبات رسانده اند. در پایان قرن بیستم، ثابت شد که افکار زینب الغزالی مؤسس اسلامگرای جمعیت زنان مسلمان، طنین غیر قابل انتظار بلندتری برای کسانی پیدا کرده که اکنون فرهنگ مصری غالب را تشکیل می دهند. از سوی دیگر ثابت شده که فمینیسم دریه شفیق و هدی شعراوی و سایرین، که فمینیسمی سکولاریست و غربگرا بودند و بی چون و چرا صدای غالب بر فمینیسم عرب در اکثر سال های قرن بیستم محسوب می شدند، اکنون در حال تبدیل شدن به صدایی حاشیه ای و ثانوی بدل است.

الغزالی (متولد ۱۹۱۸) زندگی سیاسی خود را با همکاری هدی شعراوی آغاز کرد و در مصاحبه ای در سال ۱۹۸۱ آن را «جنبش زنان که منادی آزادی زنان است»، نامید.[۱۶] او سریعاً به مخالفت خود با اهداف آن پی برد و استعفا داد تا در سن هیجده سالگی سازمان خود، یعنی جمعیت زنان مسلمان را به وجود آورد. این جمعیت به زنان کمک کرد تا اسلام را مورد مطالعه قرار دهند و فعالیت های رفاهی، نگهداری از ایتام، کمک به خانواده های فقیر، و کمک به مردان و زنان بیکار برای یافتن شغل مناسب را نیز بر عهده داشت. در طی شش ماه از تأسیس این جمعیت، حسن البنا تلاش کرد تا الغزالی را به ادغام جمعیت در اخوان المسلمین قانع کند. او پس از اینکه الغزالی در یکی از شعبه های اخوان یک سخنرانی ایراد کرد، با او ملاقات کرد و فشار زیادی بر او وارد کرد تا این کار را انجام دهد. الغزالی با یادآوری امتناع خود و اعضای جمعیت از ادغام، به رغم پیشنهاد همکاری کامل در زمینه های دیگر، به پافشاری البنا در این مورد و «عصبانیت»

شدیدش از این تصمیم اشاره می کند.[۱۷] الغزالی این وقایع را در ایامی حیاتی (ایام زندگی ام)، زمانی نوشت که اخوان المسلمین هدف آزار و تعقیب شدید بودند و البنا در ۱۹۴۲ کشته شده بود و خود الغزالی به دلیل حمایت از آرمان اخوان مدت شش سال از ۱۹۶۵ تا ۱۹۷۲ به دست رژیم ناصر زندانی و شکنجه شده بود.

الغزالی و جمعیتش حتی پس از ادای سوگند وفاداری به اخوان در زمانی که آنها دادگاهی شده بودند، مستقل باقی ماندند. وقتی دولت به دلیل پیوند میان اقدامات او با اخوان، دستور انحلال جمعیت را در اواخر دهه ۱۹۴۰ صادر کرد، الغزالی با این حکم در دادگاه مخالفت کرد و برنده شد. در این زمان او شخصیتی مهم محسوب می شد. او در حکم واسطه میان البنا و دوستش مصطفی النّحاس که رهبر وفد بود، عمل می کرد و در طی دهه ۱۹۵۰ و اوایل دهه ۱۹۶۰ با رهبران ارشد جامعه مشورت می کرد و در طرح برنامه آینده به آنها پیوست. جمعیت زنان مسلمان فعالیت خود را تا زمان زندانی شدن الغزالی در ۱۹۶۵ و انحلال این جمعیت ادامه داد. اما ظاهراً دیگر بازسازی نشد؛ البته الغزالی به سخنرانی و خدمت به آرمان اسلامگرایی ادامه می داد.

آنطور که الغزالی چهل و پنج سال بعد در یک مصاحبه به یاد آورد، فاصله گیری او از اتحادیه شعراوی و تأسیس جمعیت به این دلیل بود که گمان می کرد رویکرد شعراوی «غلط» است. او عقیده داشت «سخن گفتن از رهایی زنان در یک جامعه اسلامی اشتباه سهمگینی» است. به نظر او اسلام به زنان «همه چیز، آزادی، حقوق اقتصادی، حقوق سیاسی، حقوق اجتماعی، و حقوق عمومی و خصوصی» داده بود، اما متأسفانه این حقوق در جوامع مسلمان بارز نبودند. هدف جمعیت «آشنا کردن زن مسلمان با مذهبش بود تا اینکه او از طریق مطالعه به این عقیده برسد که جنبش رهایی زنان اقدامی انحرافی است که به دلیل عقب ماندگی مسلمانان به وجود آمده است... ما مسلمانان را عقب مانده می دانیم؛ آنها باید این عقب ماندگی را از شانه های خود بردارند و آنگونه که مذهبشان می گوید، به پا خیزند» (۲۳۵).

در کنار کمک به زنان برای مطالعه اسلام و انجام فعالیت های عام المنفعه، جمعیت دارای موضع سیاسی هم بود: « باید قرآن بر مصر حکومت کند و نه قوانین پوزیتیویستی.» راه پرورش یک جامعه که در آن زنان از آزادی و حقوق بشر برخوردار باشند، راه تجدید حیات ملت های مسلمان هم هست که «یک سوم جهان را در اختیار دارند» و از نظر جغرافیایی «از مابقی دنیا ثروتمندترند»، «چرا ما عقب مانده ایم؟ زیرا از مذهبمان پیروی نمی کنیم. اگر به قرآن و سنت پیامبرمان بازگردیم، اسلام را به صورت واقعی محقق خواهیم کرد و همه جهان را مسخر خواهیم کرد» (۳۶-۲۳۳).

الغزالی روشن نمی کند که چگونه این حقوق جامع را باید به زنان بازگرداند. آیا باید قانونی اسلامی جدیدی برای تأمین آنها تنظیم شود، زیرا مسلماً قوانین شرعی آنطور که عموماً پیاده می شود، این حقوق را برای زنان تأمین نکرده است. به علاوه، تناقض ضمنی و بالقوه ای میان اظهارات او در

مورد تأمین این حقوق و سایر اظهاراتی که او در مورد نقش زنان در جوامع مسلمان داشته، وجود دارد. تعریف او از نقش زنان اساساً با آنچه جناح مصلح اِخوان بیان می کرد، هماهنگ است: هرچند نقش اصلی زن در خانواده است، اما باید زندگی حرفه ایِ هم داشته باشد و به طور کامل در زندگی سیاسی مشارکت کند. الغزالی می گوید:

> زنان... سهم عمده ای در دعوت اسلامی دارند... آنها همان کسانی هستند که مردانی را می سازند که ما برای پر کردن رده های دعوت اسلامی به آنها نیاز داریم. بنابراین زنان باید به خوبی آموزش ببینند، فرهنگ آموخته شوند، از مفاهیم قرآن وسنت آگاه باشند، از سیاست جهانی سر در آورند، بدانند چرا ما عقب مانده ایم و چرا فاقد تکنولوژی هستیم. زنان مسلمان باید همه این چیزها را مطالعه کنند و سپس پسرانشان را با این اعتقاد بار آورند که او باید به ابزارهای علمی این عصر مجهز باشد و در عین حال باید اسلام، سیاست، جغرافی، و وقایع کنونی را فهم کند. او باید امت اسلامی را از نو بسازد. ما مسلمانان از سلاح تنها برای گستراندن صلح استفاده می کنیم. ما می خواهیم جهان را از بی ایمانی، آته ئیسم، سرکوب و آزار پاک کنیم... اسلام زنان را از کارکردن، ورود به سیاست، و بیان عقیده یا پرداختن به چیزی بازنداشته است؛ مادام که با وظیفه اصلی او به عنوان مادری که فرزندش را مطابق دعوت اسلامی تربیت می کند، تداخل نداشته باشد. بنابراین، مهمترین مأموریت او و مقدس ترین آن مادر بودن و همسر بودن است. او نمی تواند این اولویت را نادیده بگیرد. اگر چنانچه وقت آزاد داشت، می تواند در فعالیت های عموم شرکت کند. اسلام مانع او نمی شود (۷-۲۳۶).

آنچه در اینجا نامفهوم است این است که چه کسی باید ببیند که زنان مهمترین و مقدس ترین مأموریت را انجام می دهند. بنابراین دستکم یک تناقض بالقوه میان این دیدگاه و اظهارات او در این مورد که اسلام برای زنان آزادی و حقوق جامع فراهم کرده، وجود دارد. الغزالی، روشن نمی کند که آیا به نظر او زنان از حق تصمیم گیری در مورد «مهمترین، و مقدس ترین مأموریت» شان برخوردارند یا خیر، یا اینکه او این باور متعارف اسلام مردساخته را می پذیرد که مردان بر زنان اقتدار دارند و در این امور آنها تصمیم می گیرند. با توجه به احترام بسیاری که اخوان و بسیاری از رهبران پدرسالار برجسته جهان عرب برای او قائل بودند و از جمله این که شاهزاده عبدالله فیصل السعودی [پادشاه کنونی عربستان] در مصر به ملاقات او رفته بود، در این مورد که او اقتدار و کنترل مردانه را به چالش کشیده باشد، تردید وجود دارد. این اظهارات با ابهام فراوان و ایده آلیسم شان، متناقض اند، اما او در هیچ کجا به این تناقضات نپرداخته است.

تناقضات موجود در آرای الغزالی در مورد زنان تنها منحصر به این ها نیست. به نظر می رسد زندگی خود الغزالی نیز از یکسو به گونه ای بارز اظهاراتش در مورد نقش زنان در جامعه اسلامی را زیر سؤال می برد، و از سوی دیگر نشان می دهد که برای زنی که اسلام او را بشناسد، همه حقوق

مهیا است؛ حتی در قوانین حاکم بر ازدواج که حوزه ای است که به لحاظ قانونی بیشترین خطر را برای زنان در بر دارد. الغزالی در مصاحبه اش گفته است که دوبار با شرایطی که خودش مقرر کرده و به او اختیار ادامه ازدواج را می دادند ازدواج کرده است. او از شوهر اولش جدا شده است، چون ازدواج به گفته خودش «همه وقت مرا می گرفت و مرا از مأموریتم [به عنوان یک فعال اسلامگرا و نه به عنوان همسر و مادر] باز می داشت» و همسر او «با کارهایش موافق نبود.» پیش از ازدواج، او شرط کرده بود که مأموریت او در وهله نخست قرار دارد و چنانچه عدم توافق عمده ای بینشان پدید آید، از یکدیگر جدا خواهند شد. این اظهارات در مورد ازدواج الغزالی علاوه بر اینکه نشان می دهد او معتقد بوده که (در برخی از مکاتب فقه اسلامی) زنان از این حق برخوردارند که شروطی بگذارند که در عقد ازدواجشان قید شود، نیز حاکی از آن است که ظاهراً زنان می توانند، یا آنکه برای او مجاز بوده، که کار را نسبت به وظائف خانوادگی و رسیدگی به شوهر در اولویت قرار دهند. شرایطی که او برای ازدواج دومش قرار داده شبیه اولی بوده اند و شوهر دوم او نه تنها به صورت مکتوب پذیرفته که در مأموریت او دخالت نخواهد کرد، بلکه کاملاً بر عکس نقش های متعارف، پذیرفته که در این مسیر «به او کمک خواهد کرد و او را یاری خواهد داد» (۲۳۷).

روایت خود–زندگی–نامه نوشت الغزالی نیز به روشنی اظهاراتش در مصاحبه بیانگر آن است که برای الغزالی مأموریت بر ازدواج مقدم بوده است. او می نویسد برای شوهرش روشن کرده است که:

> اگر منافع شخصی و اقتصادی تو با وظیفه اسلامی من در تناقض قرار گیرد و دریابم که ازدواجم مانع انجام مأموریتم در بنای یک دولت اسلامی می شود، از یکدیگر جدا خواهیم شد...
>
> تصمیم گرفته بودم موضوع ازدواج را از زندگی ام کنار بگذارم تا خود را کاملاً وقف مأموریتم کنم... من حق ندارم از تو بخواهم که امروز در این تلاش به من بپیوندی، اما حق من است که شرط کنم تو مرا از ادمه مبارزه ام در راه خدا باز نخواهی داشت... مبارزه ای که خود را از سن هیجده سالگی وقف آن کرده ام.[۱۸]

ظاهراً الغزالی با این باور که رهبر اسلامی خواهد شد، بار آمده بود. به ویژه پدرش این آرزو را در او پرورانده بود. او که از الأزهر فارغ التحصیل شده بود، تاجر عمده پنبه بود و در خارج از فصل پنبه، اوقاتش را به سفر در کشور و موعظه در مساجد در روزهای جمعه وقف کرده بود. او الغزالی را در میراث فرهنگ اسلامی بار آورده و به او می گفت با استعانت خدا او رهبر خواهد شد؛ البته نه به سبک هدی شعراوی، بلکه در کسوت رهبران زن عصر پیامبر.

روایت الغزالی در مورد زندگی اش نشاندهنده همکاری روز افزون با رهبران اخوان، عادل فتاح

اسماعیل، حدیبی، و سید قطب است. او بارها با اسماعیل ملاقات کرد تا بررسی کند که چطور می توان «این ملت را به شکوه و اصول عقیدتی اش بازگرداند.» او نحوه تصمیم گیری در این مورد را توصیف می کند که بنا شد با جزوات، گروه های مطالعه، و سخنرانی به مدت سیزده سال، برابر با زمانی که پیامبر در مکه مردم را دعوت می کرد، آرمان خود را پیش ببرند و پس از این سال های «آموزش اسلامی برای مردان جوان و پیر، و برای زنان و دختران» پیمایشی انجام دهند. اگر «میزان» کسانی که به اسلام به عنوان «مذهب و دولت» اعتقاد دارند، ۷۵ درصد بود، در آنصورت دعوت به تشکیل دولت اسلامی را آغاز خواهند کرد. اگر نتیجه کمتر از این بود، آموزش را برای سیزده سال دیگر تمدید خواهند کرد. مهم نبود که نسل ها بیایند و بروند؛ مهم آن بود که تا حد امکان تلاش کنند و پرچم اسلام را به نسل بعدی منتقل کنند.[۱۹]

گزارش الغزالی به مثابه کتاب مقدس انقلابی گری مذهبی، از جهات عدیده جالب توجه است. نخستین موردِ قابل توجه فقدان تعهد معنوی به اسلَام است. اسلام به عنوان طریقی برای قدرتمند شدن، شکوه، و راهی به سوی جامعه خوب مشخصی می شود، اما نه به عنوان یک طریق معنوی. به همین ترتیب، ویژگی های مربوط به آگاهی فکری، و شدت ادراک اخلاقی که از کسی با مأموریت مذهبی انتظار می رود، نیز غایب است. برای اینکه انصاف را رعایت کرده باشیم، باید اشاره کنم که او از «شب های خوب و روزهای فراموش نشدنی، لحظات الهی مقدس» می نویسد. این کلمات در مورد فعالیت هایی به کار می رود که در آن افراد جمع می شدند تا قرآن بخوانند و معانی و مضامین آن را مرور کنند. الغزالی می نویسد، آن روزها، روزهای «شیرین و خوب بود، الطاف الهی ما را احاطه کرده بود؛ ما می خواندیم و می خواندیم و خود را پرورش می دادیم و مردان و جوانان را ... برای آرمان آماده می ساختیم.»[۲۰] اما باز در اینجا نیز به نظر می رسد شور و شوق کارکردن با یکدیگر در ذیل یک آرمان مشترک است که در این تعابیر مورد تجلیل قرار می گیرد.

روایت الغزالی از این نظر هم جالب است که این گشودگی را دارد که نیاز به احیای اسلام را با نیاز به احیای ملتی که از تحقیر های امپریالیسم در رنج است پیوند بدهد و موعظه کند که اسلام مسیری رو به قدرت و عظمت است. دعوت به اسلام برای دعوت به سوی خدا یا دعوت به سوی حقیقت بنیادی نیست، بلکه برای بازگرداندن قدرت و احیای «توان کنترل همه جهان» برای ملت های اسلامی است.

نهایتاً آنکه، روایت او از جهت ساده اندیشی آشکار و معصومانه ای که در اعلام عدم تساهل بروز می دهد، جالب توجه است؛ برای مثال در این جمله ها که «ما مسلمانان از سلاح تنها برای گستراندن صلح استفاده می کنیم. ما می خواهیم جهان را از بی ایمانی، آته ئیسم، سرکوب و آزار پاک کنیم» (۲۳۶). بدیهی است حتی مسلمانان هم از این جملات به هراس می افتند؛ چه رسد به مردمان آیین های دیگر یا بی اعتقادان، زیرا ممکن است اسلام آنها هم با این الگو جور در نیاید. الغزالی یا نمی داند یا اهمیتی نمی دهد که برخی از سبعانه ترین وحشیگری های تاریخ به نام

پالایش جامعه انجام شده است.

دریه شفیق (۱۹۱۴–۷۶) معاصر الغزالی در بسیاری جهات دقیقاً در نقطه مقابل بود. در جایی که محیط خانه به الغزالی حس قدرتمند غنای منابع، و سرشاری میراث اسلامی را تزریق کرده بود، شفیق به برتری غرب و دستکم به صورت تلویحی، پست تر بودن آنچه بومی است، اعتقاد داشت. شفیق به مهد کودکی می رفت که مربیان ایتالیایی آن را اداره می کردند. در سن هشت سالگی او را از خانه به طنطه فرستادند تا با مادر بزرگش زندگی کند و بتواند به جای مدرسه عربی وارد مدرسه میسیونری فرانسوی شود که مادرش هم در آن درس خوانده بود. خانواده مادری شفیق به نقل از دخترش، «یک خانواده قدیمی بورژوای طبقه بالا بودند که عمده ثروت خود را از دست داده بودند.» پدرش که «از خانواده ای کمتر شناخته شده بود»، کارمند دولت بود.[۲۱] شفیق که با نمرات درخشان فارغ التحصیل شده بود، قرار بود به سوربن برود، هرچند در این زمان یعنی در ۱۹۳۰ زنان در مصر تازه داشتند وارد دانشگاه می شدند. پدرش که نمی توانست از پس مخارج تحصیل او بر آید، او را تشویق کرد که مورد خود را به اطلاع هدی شعراوی برساند. شعراوی در پاسخ دعوتنامه ای برای ملاقات فرستاد و به او اطلاع داد که برایش بورس تحصیلی فراهم می کند.

روایت شفیق از این مصاحبه تمایل او را نه فقط به ادامه تحصیل، بلکه تحصیل در خارج و در غرب، فاش می کند و بیانگر آن است که تجلیل او از غرب با شدت احساسات در آمیخته بود. شعراوی او را «با چنان جاذبه و سادگی ای» پذیرفت که شفیق که مادرش را در سن یازده سالگی از دست داده بود، ناگهان در او «گرمایی را حس کرد که به گرمای یک مادر شباهت داشت... مادری که دستم را می گرفت و مرا به سوی آینده ام هدایت می کرد.» روایت او از این صحنه اینطور ادامه می یابد: « او می دید که من چطور احساساتی شده ام و همه کار می کرد تا من احساس راحتی کنم... به من گفت: خوشحالم می بینم اینقدر باهوشی. لذت می برم از اینکه دختری با توانایی های تو نماینده مصر در جهان خارج باشد. من از او پرسیدم آیا فکر می کنید اعزام من ممکن باشد؟ او پاسخ داد: چرا که نه؟ فردا یک نفر در باره تو با وزیر آموزش صحبت خواهد کرد. متوجه احساسات و قدردانی بسیار در صورت من شد و پرسید: چرا اینقدر مشتاق تحصیل در خارجی؟ ... نزدیک بود به گریه بیفتم. او متوجه شد و بی آنکه منتظر پاسخ من شود، موضوع صحبت را تغییر داد»(۱۸).

شفیق برای تحصیل به خارج رفت و در ۱۹۴۰ با درجه دکتری از سوربن بازگشت. مدت کوتاهی در کالج اسکندریه برای دختران و مدرسه سَنیه درس می داد، سپس بازرس زبان فرانسه برای وزارت آموزش شد و پس از آن به خاطر روزنامه نگاری این کار را ترک کرد. او سه مجله زنان تأسیس کرد که یکی از آنها به همراه دکتر ابراهیم عبده بود، و نیز نشریه بنت النیل که از ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۷ به طور مستمر چاپ می شد. عبد الناصر نشریه را توقیف و شفیق را به حبس خانگی افکند. پیش از هر چیز اشاره کنم که در مقاله هایی که شفیق می نوشت، خواسته های برابری طلبانه زنان

را با احتیاط مطرح می کرد، زیرا می دانست این خواسته ها ممکن بود حق زنان را در حمایت اقتصادی مردان به مخاطره بیندازد و صحبت از این حقوق نهایتاً به رفع مسئولیت از امور خانه بینجامد (۲۱–۲۰). اما در ۱۹۴۸، عزمش را جرم کرده بود و اتحادیه بنت النیل را با هدف دستیابی به «حقوق سیاسی کامل برای زنان» بنا کرد (۲۲). او فوراً این سازمان جدید را با عنوان شورای ملی زنان مصر، به شورای بین المللی زنان مرتبط ساخت و سپس به عضویت در کمیته اجرایی گروه والدین انتخاب شد. چون در این زمان سازمان های زنان متعددی در مصر وجود داشتند، دیگران از اینکه شفیق اینچنین خود و سازمانش را به عنوان نماینده همه سازمان های زنان جلو انداخته بود، خوششان نیامد و با این کار به مخالفت برخاستند. این موضوع در رسانه های آن زمان به طور عام مطرح شد(۳۰).

اتحادیه بنت النیل نخستین کنش خصمانه خود را در ۱۹۵۱ انجام داد که شفیق رهبری تظاهرات هزار زن را در مجلس مصر بر عهده داشت که توانستند مجلس را برای مدت سه ساعت به تعطیلی بکشانند. آنها زمانی متفرق شدند که رؤسای هر دو مجلس قول دادند از خواسته های فمینیست ها حمایت کنند. این عمل خشم محافظه کاران اسلامی را برانگیخت. رئیس اتحادیه مجامع مسلمان در مصر که شامل اخوان المسلمین هم می شد، نامه ای اعتراضی برای پادشاه فرستاد که در آن خواسته بود سازمان های زنان را که خواهان مشارکت در سیاست هستند تعطیل کند و زنان را مجبور کند به خانه هایشان برگردند و حجاب را اجباری کند (۲۳).

اتحادیه شفیق حتی دارای یک واحد شبه نظامی مرکب از دویست زن داشت که آموزش نظامی دیده بودند. در ۱۹۵۲ به دنبال اعتصاب و تظاهرات که در ۱۶ ژانویه از سوی دانشجویان و دیگر گروه ها در مخالفت با حکومت، پادشاه، و بریتانیا آغاز شد، این واحد شبه نظامی هم با محاصره بانک بارکلی و جلوگیری از ورود کارمندان و مشتریان به این مخالفت ها پیوست. مدت کوتاهی پیش از آن، شفیق به سخنرانی ای در مورد زنان در هند گوش داده بود که تأکید می کرد آزادی زنان در گرو مبارزه آنها برای رهایی ملی است، و می پنداشت که ژست ضد بریتانیایی می تواند حمایت عموم را به همراه داشته باشد. بریتانیایی ها در پاسخ به این نا آرامی ها که در آن دانشجویان آشکارا سلاح های خود را نشان می دادند و آن ها را بر ضد پلیس به کار می گرفتند، تصمیم گرفتند قاهره را اشغال کنند. وقتی بریتانیایی ها به پلیس دستور دادند تا سلاح خود را تسلیم کنند، نیروهای پلیس امتناع کردند. لذا بریتانیایی ها پلیس را منحل کردند و مدافعان مصری آن را قتل عام کردند. بیش از پنجاه پلیس کشته و تعداد زیادی زخمی شدند. در روز بعد، ۲۶ ژانویه، مردم در قاهره شورش کردند.

دولت، حکومت نظامی اعلام کرد و تلاش می کرد اوضاع را در دست بگیرد. پادشاه النَّحاس را به عنوان فرماندار نظامی کشور برگزید و سپس به طور ناگهانی او را برکنار کرد. یک سیاستمدار قوی دیگر، علی ماهر، یک حکومت مستقل تشکیل داد که در اول مارس استعفا داد. پارلمان منحل

شد و انتخابات به طور نامحدود به تعویق افتاد. در بستر این نابسامانی کلی بود که کودتای نظامی ۲۳ جولای ۱۹۵۲ اتفاق افتاد. این کودتا به سلطنت فاروق پایان داد و او را تبعید کرد و ناصر را به قدرت رساند.

افسران آزاد که کودتا را به انجام رساندند، با دستیابی به قدرت هیچ برنامه روشن ایدئولوژیکی یا سیاسی نداشتند، بلکه با استحکام سلطه خود آن را شکل دادند. نخستین هدف اعلام شده آنها بیرون راندن بریتانیا بود و بلافاصله مذاکرات را برای تخلیه کانال سوئز آغاز کردند. از نظر داخلی، جهتگیری سیاسی آنها در تنظیم قانون اصلاحات ارضی ۱۹۵۲ بیان شد که مالکیت فردی زمین را به دویست فدان محدود می کرد. برای از میان بردن مخالفت های احتمالی از سوی اخوان المسلمین و وفد، در ۱۹۵۳ همه احزاب سیاسی منحل و ممنوع اعلام شدند. پادشاهی ملغی شد و جمهوری اعلام شد. در ۱۹۵۴ توافقی با بریتانیا امضا شد در مورد ترتیب خروج بریتانیا از کانال سوئز که به بریتانیا اجازه می داد در زمان جنگ از آن به عنوان پایگاه استفاده کند. در اکتبر وقتی ناصر داشت در باره این توافق سخنرانی می کرد، یکی از اعضای اخوان المسلمین تلاش کرد او را ترور کند. اخوان دائماً از ناصر انتقاد می کرد. از این رو رهبرانشان دستگیر و شش نفر از آنها اعدام شدند و هزاران نفر از آنها به زندان افتادند. در ۱۹۵۶، قانون اساسی جدید اعلام شد که نظام پارلمانی را با نظام ریاستی جایگزین می کرد. مصر یک جمهوری دموکراتیک و در اقدامی جدید یک دولت عربی اعلام شد که به عنوان یک دولت عربی بخشی از ملل عرب را تشکیل می داد و متعهد به نظام اقتصاد و سیاست های اجتماعی سوسیالیستی بود.[۲۲] در ۱۹۵۶ هم ناصر در واکنش به وقفه در خروج بریتانیا و وام آمریکائی برای تأمین مخارج برنامه سد بزرگ، کانال سوئز را ملی اعلام کرد. پاسخ به این اقدام یک حمله سه جانبه بود: تجاوز بریتانیا، فرانسه، و اسرائیل به مصر. اعتراض بین المللی از جمله محکومیت این عمل توسط ایالات متحده حاکی از آن بود که قدرت های غربی به شیوه ای استعماری عمل می کردند. تهدید روسیه به استفاده از نیروی نظامی به این تهاجم خاتمه داد. برای جهان عرب و گسترده تر از آن، جهان سوم، ناصر از این رخدادها به عنوان نماد مبارزه بر ضد سلطه غرب بیرون آمد.

شفیق در طی این وقایع مبارزه خود را برای حقوق سیاسی زنان ادامه داد. در مارس ۱۹۵۴، مجمع قانونی برای پذیرش یا رد قانون اساسی جدید تشکیل شد که هیچ زنی در آن نبود. شفیق حس می کرد کنار گذاشتن زنان تهدیدی برای آنهاست: « مجمع ممکن است در غیبت زنان قانون اساسی ای را تصویب کند که در آن زنان از هیچ حقی برخوردار نباشند... تصمیم گرفتم برگ آخر را بازی کنم. تصمیم گرفتم تا دم مرگ «برای حقوق سیاسی کامل زنان» دست به اعتصاب غذا بزنم» (۲۵). او دست به اعتصاب غذا زد و مراقب بود تا انظار را به طور گسترده جلب کند. او نامه هایی را به رهبران عمده مصر و خبرگزاری های مصری و خارجی فرستاد با این مضمون که هدف او حقوق کامل سیاسی برای زنان است و اعلام کرده بود: «من به تشکیل مجمع قانون اساسی بدون حضور زنان اعتراض دارم. هرگز نمی پذیرم که قانون اساسی ای بر من حکم براند که در آماده کردن آن

هیچ نقشی نداشته ام.» پانزده تن از زنان دیگر در قاهره و اعضای اتحادیه بنت النیل در اسکندریه نیز به او پیوستند. استاندار قاهره نزد او شتافت تا به او اطلاع دهد که قانون اساسی مصر حقوق کامل سیاسی زنان را تضمین می کند. شفیق از او خواست این گفته را مکتوب کند. او پاسخ داد: «اما خانم شفیق، من نمی توانم از دولت بخواهم این را مکتوب کند. غیر ممکن است.» سپس شفیق از او خواست آنچه را که آمده بود اعلام کند، مکتوب کند. استاندار موافقت کرد و اعتصاب پایان یافت. شفیق به دلیل این دستاورد و مطالبی که در روزنامه ها در مورد این اقدام چاپ شد، مورد تحسین قرار گرفت. ماه بعد در مطلبی در بنت النیل نوشت که رسانه ها عمل او را «دارای معانی بیشتر و عمیق تر از حتی حقوق زنان دانستند... یعنی قوت روند دموکراتیک و ریشه دواندن آگاهی مردمی جدید در مصر... آگاهی ای که دیگر نمی تواند حاکمیت بدون پارلمان، بدون قانون اساسی، و بدون آزادی را تحمل کند» (۲۶).

در ۱۹۵۶ قانون اساسی حق رأی زنان را پذیرفت، اما این حق را به زنانی محدود کرد که آن را مطالبه می کردند. شفیق دست به اعتراض قانونی زد و اعلام کرد که اتحادیه بنت النیل از پذیرش «پاره ای» از حقوق سیاسی امتناع می کند. در ۱۹۵۷ دست به اعتراض دراماتیک دیگری زد. به ناصر، و مردم مصر و رسانه های خارجی اعلام کرد که تا دم مرگ در اعتراض به «نقض آزادی انسانی در دو جهت بیرونی و درونی: ۱- اعتراض به اشغال زمین های مصر توسط اسرائیل (اسرائیل پس از تهاجم سه جانبه در عقب نشینی از مصر وقت کشی می کرد) و ۲- آغاز دیکتاتوری که مصر را به ورشکستگی و سقوط می کشاند» دست به اعتصاب غذا می زند. او برای عمل به تهدیدش، به سفارت هند رفت. این آخرین موضع عمومی شفیق بود. همراهانش در بنت النیل او را مجبور به استعفا کردند و به همراه سایر مجامع زنان در مصر، او را به خیانت متهم کردند. ناصر او را در حبس خانگی قرار داد و اتحادیه بنت النیل و نشریه او را بست (۲۷). شفیق به نوشتن ادامه داد، اما چندین فروپاشی مغزی را از سر گذراند که به خودکشی او در ۱۹۷۶ منجر شد.

حرکات شفیق بیش از حد دراماتیک و نامتعارف به نظر می رسد و نگرش مغرورانه و تحقیر آمیز او نسبت به ناصر به سبب محاسبات غلط و قرائت نادرست از واقعیت های سیاسی جامعه اش حیرت انگیز است. ناصر از غرب و به ویژه بریتانیا که او را دیکتاتوری نوکیسه می دانست، نفرت داشت. در داخل مصر او یک قهرمان بود و شفیق در اعتراض به دیکتاتوری او اشتباهاً در سویه غربی بازی می کرد. بی توجهی به این اعتقاد که ناصر برای مصریان یک قهرمان است، خودکشی سیاسی بود. بسیاری از حرکات سیاسی شفیق، و به ویژه آخرین آن، اینطور درک می شد که رو به مخاطب غربی است. محکومیت فوری او از سوی همراهانش بازتاب جوّ سرکوبگرانه ای بود که رژیم ایجاد کرده بود. قاعدتاً همراهانش هم برای بقای سیاسی خود محکومیت فوری او به عنوان خائن را لازم می دانستند. اما قضیه فراتر از بقای سیاسی است، زیرا در واقع محکومیت او به معنای همکاری با رژیم در سرکوب انتقادات ریشه ای بود. خواه حرکات و انتقادات شفیق از نظر سیاسی

درست بوده باشند یا خیر، از زیاده روی های حقیقی رژیم که در سرکوب منتقدینش روز به روز وحشیانه تر عمل می کرد، نباید غافل بود. مسلماً اگر جامعه سالمتر بود و جلوی سوء استفاده های دولت تا حدی گرفته می شد، امثال شفیق بیشتر بودند.

شفیق و الغزالی در بسیاری جهات شخصیت های متضادی دارند. الغزالی با سرسختی به فرهنگ بومی و جستجوی فمینیسم یا ذهنیت زنانه در شرایط بومی متعهد بود، و شفیق در جستجویش برای آموزش و اهداف غربی فمینیستی، و در کنش های عمومی اش، دائماً حس برتری غرب را تجسم می بخشید. به نظر می رسد این دو، شخصیت های متضادی داشتند که شاید با نگرش های مختلف نسبت به فرهنگ بومی که کودکی آنها را شکل داده بود، مربوط باشد. در حالیکه زندگی الغزالی گویای اعتماد به نفس قدرتمندانه، توانایی برخاستن از هر موقعیت جدید، چانه زنی زیرکانه برای پیشبرد هدف، و نیز توانایی عمل قاطعانه، تحمل زندان و شکنجه، و مصمم تر شدن است، زندگی شفیق تقریباً به تمام معنی تجسم خلاف آن است. شفیق میان تبختر و کم دلی در نوسان بود. به رغم استعداد انکارنشدنی اش در درک درست از واقعیت های سیاسی و اجتماعی دنیایی که در آن به سر می برد، بسیار ناپخته بود و غالباً بیگانه با آن جهان به نظر می رسید. دست آخر هم ظاهراً در مواجهه با مصائبی که ناصر بر او تحمیل کرد، دچار گسست شخصیتی شد. مطمئناً شفیق دروناً فردی متفکر، روشنفکر، و نویسنده ای بود که کتاب های متعددی را در شعر و نثر به زبان فرانسه به چاپ رسانده بود. اشاره به تفاوت های این دو در اینجا، از سر تحقیر ذهنیت شکننده، متفکر، و مشوش به نفع ذهنیت مطمئن از خود و مصمم نیست، بلکه نشان دادن الگوهای متضادی است که حاصل پیامدهای روانشناختی استعمار و شیوه های ترکیب و تأثیر آنها بر یک موضع فمینیستی پذیرفته شده و بیان شده است. اعتقاد الغزالی به برتری فرهنگ خود که به دقت در کودکی پرورده شده بود، به لحاظ روانشناختی در حس تزلزل ناپذیر او به ارزش قائل شدن برای خودش، استحکام درونی و عزم او برای یافتن فمینیسم در اسلام، منعکس می شود. این موضع در تقابل با ستایش از غرب و مذمت آشکار یا ضمنی هرچه بومی است، قرار می گیرد که پیشینه شفیق را شکل داده و کودکی او را ساخته بود. شاید این موضع، از نظر روانشناختی به صورت احساس درونی شده تنفر از خود و نفی خود به عنوان یک فرد بومی و درک گسسته و از هم گسیخته از خود به همراه عذاب های ناشی از ذهنیت دوپاره ای که در تضاد با خود است، منعکس می شد.

اما نباید نتیجه گرفت که دو فرهنگی بودن در یک ذهن استعماری ضرورتاً مستلزم درونی کردن حس برتری فرهنگ استعمارگر است یا ضرورتاً به درک متزلزل و دوپاره از خود منجر می شود. نیز نمی توان نتیجه گرفت که ترکیب فمینیسم و دو فرهنگی بودن به تزلزل شخصیتی می انجامد. در زندگی اینجی افلاطون هیچیک از این عناصر وجود ندارند. او دو فرهنگی بود و به دلیل فعالیت های کمونیستی اش از سختگیری های رژیم ناصر در امان نماند. در دوران زندان (۶۳-۱۹۵۹) نقاشی هایی با موضوع هم سلولی هایش می کشید و رکورد بالایی از زنان زندانی برجای گذاشت.

یادداشت ها

۱. Amir Boktor, *School and Society in the Valley of the Nile* (Cairo: Elias Modern Press, 1936), 122, 153;
نیز بنگرید به :

Joel Beinen and Zackary Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 167.

۲. *Annuarie Statistique: 1932-33* (Cairo, 1934), table 5; Ruth F. Woodsmall, *The Study of the Role of Women: Their Activities and Organizations in Lebanon, Egypt, Iraq, Jordan and Syria, October 1954-August 1955*, Directed by Woodsmall with the assistance of Charlotte Johnson (New York: International Federation of Business and Professional Women, 1956), 25 (quotation);

جلال خلیفه، الحرکه النسائیه الحادثه: القصه المرأه العربیه علی ارض مصر (قاهره: المطبعه العربیه الحادثه، ۱۹۷۳)، ۲۵.

۳. Charles Issawi, *Egypt at Mid-Century* (London: Oxford University Press, 1954), 55.

۴. Ibid., 261n2.

برای اطلاع بیشتر در ورد این جدل بنگرید به:

Giora Eliraz, “Egyptian Intellectuals and Women’s Emancipation, 1919-1939,” *Asian and African Studies* 16 (1982): 95-120.

۵. Soha Abdel Kader, *Egyptian Women in a Changing Society, 1899-1987* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1987), 102.

۶. Issawi, *Egypt at Mid-Century*,262, 71.

۷. Mona Hammam, “Women and Industrial Work in Egypt: The Chubra el-Kheima Case,” *Arab Studies Quarterly* 2, no. 1 (1980): 55; P.J.Vatiokis, *The History of Egypt from Muhammad Ali to Sadat* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), 324; Issawi, *Egypt at Mid-Century*, 62.

۸. Robert Mabro and Samir Radwan, The Industrialisation of Egypt, 1939-1973: *Policy and Performance* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 28; Issawi, *Egypt at Mid-Century*, 60, 262.

۹. Vatiokis, *History of Egypt*, 329.

۱۰. Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), 73: hereafter cited in the text.

۱۱. Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt’s Liberal Experiment, 1922-1936* (Berkeley: University of California Press, 1977), 236.

۱۲. بنگرید به:

Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, chaps. 7.

۱۳. Selma Botman, “Women’s Participation in Radical Politics in Egypt, 1939-52,” in *Khamsin: Women in the Middle East* (London: Zed Books, 1987), 22.

نیز بنگرید به:

Selma Botman, *The Rise of Egyptian Communism, 1939-1970* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1988).

۱۴.. Ahmed Abdulla, *The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923-73* (London: Al-Sagi Books, 1985), 241-42n40.

۱۵. Botman, “Women’s Participation in Radical Politics in Egypt,” 23 (quotations), 20.

۱۶. Valerie Hoffman, “An Islamic Activist: Zeinab al-Ghazali,” in *Women and the Family in the Middle East*, ed. Elizabeth Warnock Farnea (Austin: University of Texas Press, 1985), 234; hereafter quoted in the text.

۱۷. زینب الغزالی، ایام من حیاتی (قاهره: دار الشروق، بی تا)، ۲۶. فصل ۲ کتاب که دقیق توسط هوفمن ترجمه شده است (که ترجمه اش با ترجمه من مطابقت دارد)، پس از شرح هوفمن در باره مصاحبه او با زینب الغزالی در «فعال اسلامی» ارائه شد.

۱۸. الغزالی، ایام من حیاتی، ۳۷.

۱۹. پیشین، ۴۰–۳۵.

۲۰. پیشین،۳۹.

۲۱. Cynthia Nelson, “The Voices of Doria Shafik: Feminist Consciousness in Egypt, 1940-1960,” *Feminist Issues* 6, no. 2 (1986): 16; Hereafter cited in the text.

۲۲. Derek Hopwood, *Egypt: Politics and Society, 1945-1981* (London: Allen and Unwin, 1985), 84090.

فصل ۱۱ مبارزه برای آینده

در نیمه دوم قرن بیستم نقش های زنان مصری وسعت و تحولی گسترده را به خود دید. زنان همه حوزه های مشاغل حرفه ای و یقه سفید از جمله هوانوردی، مهندسی، تجارت، و سیاست را در نوردیدند و حتی نماینده پارلمان شدند. تنها منصبی که به دست نیاوردند، قضاوت و ریاست جمهوری بوده است. ماهیت و تنوع مشارکت آنها در اقتصاد، در زندگی سیاسی، و در فرهنگ قابل رؤیت و مسلط، اکنون بسیار پیچیده است. این مشارکت به اضافه کمیت آنها در نیروی کار و ضرورت اقتصادی در آمد زنان در کنار مردان در اکثر خانواده های طبقه متوسط، گفتار در مورد زنان را پیچیده می کند، تغییر می دهد، و غنا می بخشد. این پیچیدگی که ناشی از واقعیت اجتماعی در حال تحول در چارچوب مرزهای ملی است، با دیگر ابعاد پیچیدگی که ناشی از واقعیت های فراملی است، برای مثال روابط مصر با غرب، و اهمیت روزافزون نیروهای منطقه ای و فرامنطقه ای بیشتر می شود. همه اینها برموقعیت محلی به طرق گوناگون تأثیر می گذارند. برای مثال در آمد دولت های نفتی از دهه ۱۹۶۰ فرصت های شغلی برای زنان و مردان ایجاد کرد و شاید نفوذ بیشتر اسلام به عنوان بیان اجتماعی را به دنبال داشته که موضوع دیگری است که بر زنان اثر مهمی بر جای گذاشته است. به همین ترتیب، انقلاب ایران و گسترش اسلام به عنوان زبان سیاسی در خاورمیانه و فراتر از آن، همچون پاکستان پیامدهای بالقوه ای برای مصر و در واقع دیگر کشورهای عرب و مسلمان داشته است. همه این عناصر در شکل دادن به گفتارهای امروزی درجهان عرب به طور کلی و مصر نقش دارند. تنها یک مطالعه مفصل با تمرکز بر این دهه ها می تواند پیچیدگی واقعیت کنونی و گفتارهایش را به طور کافی معرفی

کند. در اینجا من برخی از روندهای اصلی را مورد بررسی قرار می دهم.

کودتای ۱۹۵۲ در مصر هم به دلیل تعهد به برابری اجتماعی و نیز موضع ادعایی اش در مورد زنان، آغاز عصر جدیدی برای زنان بود. نخستین نشانه جهت گیری جدیدِ اجتماعی و مساوات طلبانه حکومت با قانون اصلاحات ارضی همراه بود که در سپتامبر ۱۹۵۲ تصویب شد و مالکیت زمین را به دویست فدان برای هر فرد محدود کرد. هدف عمده این قانون از میان بردن قدرت مالکان بود که پیش از انقلاب دو هزار نفر از آنها مالک ۲۰ در صد از اراضی کشاورزی بودند. علاوه بر آن، همزمان این قانون اعلام کرد توزیع اراضی مازاد در میان دهقانان فاقد زمین یا دارای زمین های کوچک به معنای تعقیب سیاست برابری از سوی حکومت است. پس از ۱۹۵۶ که دولت خود را مستحکم کرد، «سوسیالیسم عربی» را پذیرفت و سلسله اقداماتی را برای نشان دادن تعهدش به برابری اجتماعی و اقتصادی و اصلاح اقتصادی تحت نظارت دولت به انجام رساند. از جمله ملی کردن منافع تجاری خارجیان و همه شرکت های بزرگ در بخش صنعتی اقتصاد، کنترل رانت، قانون حد اقل دستمزد، و ایجاد خدمات اجتماعی. این اقدامات نهایتاً ساختار طبقاتی در مصر را از ریشه تغییر داد. در واقع نخبگان قدیم را از بین برد و بخش جدید و بزرگتری از جمعیت را به طبقه متوسط ملحق ساخت.

این تحول برای زنان و نیز مردان مهم بود. دولت مدعی گشودن درهای فرصت به روی همه شهروندان بود و تلاش می کرد این فرصت ها را برای زنان فراهم کند. منشور ملی، که توسط کنگره ملی در ۱۹۵۲ تهیه و به تصویب رسید و حیات سیاسی و قانونی کشور را از نو سازماندهی می کرد، اعلام کرد که زنان و مردان باید شرکای کاری برابر در نظر گرفته شوند. هدف سوسیالیسم و آزادی اجتماعی نمی تواند محقق شود؛ مگر «از طریق فرصت برابر برای هر شهروند تا سهمی عادلانه از ثروت ملی داشته باشد.» زنان باید با مردان برابر باشند و بنابراین باید مابقی زنجیرهایی را که مانع از حرکتشان می شود، به دور افکنند تا بتوانند نقشی سازنده و عمیق در شکل دادن به زندگی ایفا کنند.»[۱] پیشتر در ۱۹۵۶ دولت به زنان حق رأی و حق برخورداری از مناصب سیاسی داده بود. در ۱۹۵۷ دو زن به مجمع ملی راه یافتند و در ۱۹۶۲، یک زن، دکتر حکمت ابوزید، توسط ناصر به وزارت امور اجتماعی منصوب شد.

سیاست آموزشی و اقدامات شدیداً برابری طلبانه دولت در آن حوزه بی تردید اهمیت زیادی در ایجاد تحول و گسترش نقش زنان داشت. نخستین گام ها عبارت بودند از فرمان حکومتی در ۱۹۵۲ برای آزاد کردن آموزش ابتدائی و اجباری کردن آن برای همه افراد مابین سنین شش و دوازده سالگی و سیاست آموزش دختر و پسر در سطح ابتدائی که از آن به بعد دنبال می شود.[۲] در سال های بعدی آموزش برای همه سطوح از جمله در دانشگاه برای همگان آزاد شد. ورود به رشته های دانشگاهی که در آنها تحصیل زن و مرد همزمان رقابتی، بر اساس نمره و بدون در نظر گرفتن جنسیت بود. دولت کمک های مالی در اختیار نیازمندان و دانشجویان برجسته قرار می داد

برای تشویق آنها. نیز با افزودن مشوق ای بیشتر برای اخذ مدرک، عملاً اشتغال فارغ التحصیلان دانشگاه را تضمین می کرد.

به افزایش مشوق ها نیاز نبود. تقاضا برای تحصیلات برای دختران و پسران، و زنان و مردان، به ویژه در مناطق شهری، بسیار زیاد بود. عرضه، تاب تقاضا را نداشت. از امکانات و معلم بیش از شیفت روزانه کار کشیده می شد و سهمیه دانش آموز- معلم تا نهایت ظرفیت افزایش یافت.[۳] در نتیجه در حالیکه در ۱۹۵۲ تنها ۴۵ درصد از کودکان مدارس ابتدائی به مدرسه می رفتند، در ۱۹۶۰ این رقم به ۶۵ درصد و در ۱۹۶۷ به ۸۰ درصد رسید. پس از آن ثبت نام برای هر دو جنس کمی کاهش یافت، که شاید بازتاب ازدحام در نظام آموزشی و افزایش مخارج دولت در ارتش پس از شکست ۱۹۶۷ از اسرائیل باشد. اما میزان ورود دختران به مدارس بیش از پسران بود، و شکاف میان این دو به تدریج کاهش یافت و در دهه ۱۹۷۰ در همه سطوح تثبیت شد و به دو مرد در برابر یک زن رسید.[۴]

بیشترین میزان افزایش مشارکت زنان در آموزش عالی در دانشگاه ها و دیگر مؤسسات آموزش عالی اتفاق افتاد. ورود زنان به سرعت و بیش از مردان افزایش یافت. نسبت تعداد مردان به زنان که در ۵۴-۱۹۵۳، ۱۳/۲ به ۱ بود، در ۱۹۶۷ به ۱/۸ در برابر ۱ رسید. در ۵۴-۱۹۵۳، ۶۱۲۱ زن به دانشگاه و مؤسسات آموزش عالی رفته بودند و در ۱۹۶۲ این رقم به ۱۹,۷۶۲ نفر رسیده بود. در ۱۹۸۰، ۱۵۴,۰۰۰ زن دارای مدارج دانشگاهی بودند و زنان دارای مدارک دانشگاهی یک چهارم فارغ التحصیلان دانشگاه را تشکیل می دادند.[۵]

دسترسی زنان به آموزش تحول اجتماعی عمیقی را در تعداد زنان شاغل و الگوهای اشتغال آنها پدید آورد. در ۱۹۶۲ زنان ۴ درصد از دستمزدها را دریافت می کردند و اکثر ۶۱۸,۰۰۰ زنی که کارگران کشاورز بی سواد بودند، به کار کشاورزی اشتغال داشتند. در ۱۹۸۲ بیش از ۱۵ درصد از زنان مصری برابر با یک میلیون نفر در اشتغال رسمی خارج از خانه استخدام بودند و اکثر آنها در مناطق شهری متمرکز بودند. ورود زنان تحصیلکرده به بازار کار تقریباً به طور کلی افزایش یافت.[۶] بیشترین سهم در حوزه های حرفه ای، تکنیکی، و علمی بود. زنان ۲۶ درصد از مشاغل فوق را درکشور در اختیار داشتند. مشاغل معلمی و مرتبط با سلامت، بیشترین رشد را داشتند و منشی گری و خدمات عمومی نیز به عنوان مشاغل زنانه به طور قابل توجهی رشد کرد. اما زنان در عمل در همه جا مشغول بودند. از این میان صنایع هوایی، مهندسی، سیاست، کشاورزی، پزشکی، حقوق، روزنامه نگاری، فیلم، تجارت، رادیو و تلویزیون (که برتری قابل توجهی در آن به دست آوردند) شایان ذکر اند.

به رغم این تحولات مشخصاً مثبت، مشکلات اقتصادی و جمعیتی مصر بدان معنا بود که دولت نتوانسته بی سوادی را از میان بردارد. پیش از هر چیز بگویم که به بعضی از بخش های جامعه در قیاس با دیگر بخش ها رسیدگی بیشتری به عمل می آمد. برای مثال مناطق شهری از امکانات

آموزشی بهتری در قیاس با مناطق روستایی برخوردار بودند. به علاوه، نظام آموزشی همچنان تا حدی تعصبات طبقاتی را با ترجیح ثروتمندان بر طبقات محروم شهری و روستایی و خانواده هایی در سطح اقتصادی پایین که قادر نبودند برای فرزندانشان پس از سن شش سالگی کتاب و لباس تهیه کنند و حتی به کمک فرزندانشان برای تأمین مالی خانواده احتیاج داشتند، دائمی می کرد. همچنین معلوم نبود که تحصیلات ابتدائی از این نوع در کاری که از فرزند انتظار می رفت، مثلاً کشاورزی، کاملاً به کار بیاید.[۷]

در این موقعیت، دختران که برایشان منافع آموزش حتی از پسران هم ناروشنتر بود، بیش از پسران به خروج از مدرسه تمایل داشتند؛ به ویژه در مناطق روستایی. ارقام بی سوادی از دهه ۱۹۵۰ بهبود را نشان می دهد، اما در ضمن گویای افزایش ابعاد مشکل بی سوادی و نیز شکاف میان نرخ باسوادی دختران و پسران است که مصر باید با آن مبارزه کند. در مجموع، نرخ بی سوادی جمعیت از ۷۰ در صد به ۵۶ درصد مابین سال های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۶ ، و نرخ بی سوادی مردان از ۵۶ درصد به ۴۳ در صد و بی سوادی زنان از ۸۴ درصد به ۷۱ درصد تغییر کرده است.[۸]

یک عامل مهم در مبارزه بر علیه بی سوادی، نرخ رشد جمعیت بوده است. با افزایش برنامه های آموزشی، جمعیت نیز افزایش یافت و از بیست و شش میلیون به سی و هشت میلیون در فاصله ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۶ رسید. جمعیت در اوایل دهه ۱۹۸۰ از مرز چهل میلیون نفر گذشت و با نرخ رشد ۲/۳ در صد در سال همچنان در حال رشد است.[۹] هر ساله تقریباً یک میلیون نفر به جمعیت اضافه می شود. رشد امکانات آموزشی با رشد جمعیت متوازن نبوده است.

پس از انقلاب، دولت گام هایی را برای کنترل رشد جمعیت با تشویق کنترل جمعیت، و افتتاح نخستین کلینیک تنظیم خانوده در ۱۹۵۵ برداشت. دولت در دهه ۱۹۶۰ تا جنگ ۱۹۶۷ که پس از آن بودجه های نظامی را افزایش داد و منجر به قطع بودجه ها در این حوزه و دیگر حوزه ها شد، از تنظیم خانواده حمایت می کرد. گرچه در اوایل دهه ۱۹۷۰ یک مشاور دولتی اعلام کرد که تهدید ناشی از رشد جمعیت به بزرگی تهدیدی است که از جانب دشمنان صهیونیست متوجه مصر است،[۱۰] و سادات حمایت خود را از تنظیم خانواده اعلام کرد، با این حال تا اواخر این دهه پشتوانه مالی برای برنامه ها از نو امکانپذیر شد و شبکه ای مرکب از ۳,۶۷۵ کلینیک در سرتاسر کشور تأسیس شد. هرچند پوشش این کلینیک ها اصلاً کفاف نمی داد، اما به طور قابل ملاحظه ای از بیشتر کشورهای در حال توسعه وسعت بیشتری داشت. با این وجود، روش های کنترل موالید هنوز به طور وسیع مورد پذیرش قرار نگرفته است و برآوردها حاکی از آن است که تنها ۵ تا ۸ در صد زوج ها آنها را به کار می بندند.[۱۱] دلایل این موضوع به قدر کافی مورد مطالعه قرار نگرفته است. شاید خدمات کافی وجود ندارد. شاید برای مثال کلینیک ها اطلاعات را به طور گسترده و مؤثر در اختیار مردم قرار نمی دهند و شاید از حمایت لازم برای مبارزه عمومی لازم برخوردار نیستند. نیز ممکن است بسیاری اشتباهاً معتقد باشند که کنترل موالید در تضاد با احکام اسلامی است.

بعد هم ممکن است زوج ها علاقه ای به کنترل زاد و ولد نداشته باشند. نرخ نسبتاً بالای مرگ و میز نوزادان (۱۱۹ مرگ در هر هزار نوزاد در ۱۹۶۷ و شاید نرخ بالاتر آن در مناطق روستایی) و این خواسته که فرزندانی برای خانواده باقی بمانند، از دلایل تمایل به داشتن خانوده های بزرگ است. فرزندان در معلولیت و سالخوردگی به کار می آیند و کار اضافی آنها به ویژه در مناطق روستایی قابل ملاحظه است. با توجه به وضع حقوقی امروزی، که به مردان اجازه می دهد به سادگی طلاق بگیرند، ممکن است زنان فرزندان بیشتر را به لحاظ روانی پایبند کننده مردان ببینند و طلاق را به لحاظ مالی دشوارتر کنند، زیرا پدر باید فرزندانش را تأمین کند. مطالعاتی که در مورد مصر و کشورهای دیگر انجام شده مشخصاً حاکی از پیوندهای قوی میان باسوادی و زاد و ولد کمتر است. آنهایی که در مورد مصر انجام شده همبستگی میان استفاده بیشتر از قرص های ضد بارداری و خانواده های کوچکتر را در میان زوج های تحصیلکرده و شهرنشین نشان می دهد.[۱۲] اما تا زمانی که رشد جمعیت از نرخ افزایش باسوادی بیشتر است، راه حل در افزایش بودجه آموزشی و برنامه های کنترل جمعیت است، راه حلی که با توجه به وضعیت اقتصادی تا حدی تیره مصر در حال حاضر به سختی امکانپذیر خواهد بود.

لذا نرخ بی سوادی بالا که مبارزه با آن نمی تواند همپای رشد جمعیت باشد، در کنار توسعه آموزش و فرصت های آموزشی برای بخشی قابل توجه از جمعیت وجود دارد. این بخش آنقدر بزرگ هست که بتواند تحول اجتماعی و فرهنگی مؤثر برای زنان و مردان را ایجاد کند. گفته می شود که افزایش و برابری فرصت های آموزشی، فرصت را برای باسوادان بیشتر کرد و به گروه های جدید اجازه داد تا فرزندانشان را به مدرسه بفرستند و بدین ترتیب آنها را قادر ساخت وارد مشاغل حرفه ای و یقه سفید شوند. این تحولات مشخصاً ساختار طبقاتی در مصر را دچار تحول کرد. گفته می شود که در نخستین دو دهه پس از انقلاب، جامعه مصر سیلان اجتماعی و تحرک طبقاتی ای را تجربه کرده که در هیچ دوره ای در قرن بیستم در این کشور رخ نداده است.[۱۳]

دسترسی به آموزش عالی، تحرک طبقاتی در میان مردان و زنان، و حضور فزاینده زنان در نیروی کار شهری با تحول جمعیت شناختی متضاد دیگری همزمان بوده است که عبارت است از مهاجرت. مصر نیز همچون بسیاری کشورهای در حال توسعه در دهه های اخیر شاهد مهاجرت گسترده روستاییان به شهرها بوده است که سوای بسیاری دلایل به دلیل رشد و ازدحام بیش از حد جمعیت در روستاها صورت گرفته است. مناطق روستایی فضای کمی برای توسعه اشتغال در کشاورزی و آموزش و انتظارات روزافزون دارند، زیرا مشاغل و تسهیلات مناسب، در مناطق روستایی در دسترس نیست. مابین سال های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۶ جمعیت مصر دوبرابر شد، در حالیکه جمعیت مراکز شهری که عمدتاً عبارت اند از قاهره، اسکندریه، پورت سعید و سوئز، سه برابر شد. به ویژه قاهره پایتخت و بزرگترین شهر در خاورمیانه، به سرعت رشد کرد و جمعیتش تقریباً در فاصله ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۶ دو برابر شد و از ۴,۸ میلیون به ۸ میلیون نفر رسید. در کنار کارگزاران جویای کار و خانواده هایشان، تعداد دانشجویان نیز در ۱۹۷۵ به ۲,۰۰,۰۰۰ نفر رسید که غالباً اعضای

خانواده با آنها بودند و در جستجوی کار بودند.[۱۴] تراکم جمعیت در قاهره اکنون از نیویورک بیشتر است؛ هرچند در قاهره ساختمان های بلند وجود ندارد و شاید به همین دلیل است که شهر بسیار شلوغ است. گرچه افزایش جمعیت شهر تا حدی طبیعی است، اما سیل جمعیت مناطق روستایی بسیار کلیدی است. برخی از اهالی قاهره طبیعتاً این تحولات را با نگرانی تعقیب می کنند. اهالی قاهره از این شکایت دارند که نه تنها امکانات مادی شهر محدود شده، بلکه این سیل مهاجرت که آنها به طعنه «ذخایر روستایی» می خوانند، به میزانی خواهد رسید که به جای اینکه روستاییان شهری شوند، شهر، روستا می شود و شعائر روستایی غالب می شود.[۱۵]

در کنار این روندهای آموزشی، گسترش مبانی باسوادی، و تحرک طبقاتی به معنای آن بود که بخش های وسعت یافته از جمعیت، به طور فزاینده ای سیاسی می شد.[۱۶] این بدان معنا هم بود که این بخش از جمعیت که هم روستایی و هم دارای پیشینه شهری بود و شکل دهنده طبقات متوسط در حال ظهور، فرهنگ غالب و گفتارهایش را در همه سطوح اعم از ادبیات، سیاست، و اندیشه، و زبان آداب و رسوم و پوشاک به وجود آورده است. نه تنها فرهنگ غالب و گفتارهایش اکنون از زبان پایگاه اجتماعی وسیعتری بیان می شود، بلکه برای نخستین بار در طول قرن ها توسط تعداد قابل ملاحظه ای از زنان شکل می گیرد.[۱۷] تلویزیون، فیلم، ادبیات، و نیز سبک های پوشش، بازتاب تغییرات به وجود آمده در جمعیتی است که به تولید فرهنگی و تولید گفتارهای غالب مشغول است.

با توجه به زنان و بحث زنان به نظر می رسد تولیدات و گفتارهای فرهنگی از دهه ۱۹۵۰ تا دهه ۱۹۸۰ مراحل مشخصی را پشت سر گذاشته است. مشخصه مرحله نخست نوعی فمینیسم سرزنده بود که در فعالیت های سازمانی و گونه های ادبی بیان می شد و آگاهی انتقادی نسبت به سیاست سلطه مردانه را در حوزه روانشناختی و دیگر حوزه هایی که پیشتر مورد بررسی قرار نگرفته بود، به نمایش می گذاشت. در حالیکه نخستین فمینیست های قرن عمدتاً به مجادله می پرداختند و تلاش می کردند تا همه بی عدالتی های علنی نسبت به زنان را که در قانون و رویه های اجتماعی پذیرفته شده و رسماً تقدیس می شد، اصلاح کنند، در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، زنان علاوه بر ادامه مبارزه برای نهادینه کردن اصلاحات در قانون احوالات شخصیه مربوط به ازدواج، شروع کردند به مرئی کردن خشونت ها و دستکاری های پوشیده روانشناختی و جسمی که در معرض آن بودند، و پردازش و سازماندهی حول موضوعاتی همچون جلوگیری از بارداری و ناقص سازی جنسی (ختنه) زنان که تابو محسوب می شدند.[۱۸] پژوهش هایی که اکنون در دست انجام است، نشان می دهد که از نظر فعالیت های سازمانی رسمی و غیر رسمی و نیز ادبی، دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ ، دوره فمینیسم پویا بوده است.[۱۹]

در ادبیات، نسلی از زنان که در دهه های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به پختگی رسیده بودند، تعدادی از نویسندگان فمینیست را تربیت کردند که اغلب از طبقات متوسط شهری بودند، دستکاری های

روانی زندگی طبقه متوسط را به زبان می آوردند و له شدن زنان به دست فرهنگ را مورد حمله قرار می دادند. در میان بسیاری از نویسندگانی که می توان در این گروه جای داد، دو تن از آنها استاد بر ملا کردن دقیق رفتارهای مردسالار مشخص و نابودگر طبقات متوسط اند: اَلیفه رفعت (Alifa Rifaat) و آندره شَدید (Andree Chedid). داستان های رفعت دوپهلو، خونسرد و بی رحم اند و با دقتی ویرانگر، اَز خود راضی بودنِ نابودکننده مردان مصری را که در فرهنگ تقدیس می شود، به تصویر می کشند. شِدید هم که از همان اندازه بصیرت و گشودگی بیشتر برخوردار است، استثمار و سوءاستفاده از زنان را شرح می دهد. یادآور می شوم که رفعت دارای پیشینه مسلمان است و به عربی می نویسد، ولی شِدید دارای پیشینه مسیحی است و به فرانسه می نویسد، اما تا جایی که به کردارهای فرهنگی تقدیس شده مربوط می شود، تفاوت چندانی میان تصویری که هر دوی آنها از سوء استفاده هایی ترسیم می کنند که در جامعه مسلمان یا مسیحی مجاز است، وجود ندارد.

شِدید سوای پرداختن به موقعیت های خشونتبار روانی بر ضد زنان، به موضوع ازدواج کودکان که توحش بزرگی است که به نام فرهنگ تقدیس می شود، و نیز قتل «ناموسی» زنان می پردازد. برای مثال در رمانی از شِدید به نام ازخواب برخاسته (Le Sommeil délivré) که در باره دختر نوجوانی است که بر خلاف خواستش به ازدواج مردی مسن در آمده، داستان زنی به نام سیده که به قتل می رسد، به طور مختصر بازگو می شود، اما حضور او در این داستان به لحاظ ادبی و روانشناختی نقش مهمی دارد. سیده، بیوه زنی است که غروب هنگام در حال صحبت کردن با یک مرد در یک نخلستان دیده می شود و این کار باعث ننگ او می شود. « پدر و برادرش عقلشان را از دست می دهند و او را می کشند.»[۲۰]

اما در افشای سوء استفاده های جسمی، خواه آنهایی، همچون ناقص سازی جنسی (ختنه) زنان که فرهنگ آنها را مشروع می داند و آزادانه انجام می شوند، یا آنهایی که نامرئی اند، اما مخفیانه صورت می گیرند و نیز بدرفتاری هایی که انکار می شوند، مثل بدرفتاری جنسی با کودکان، هیچکس نقشی مهمتر و فصیح تر از نوال سعداوی نداشته است و هیچ فمینیستی صریح تر از او نبوده و بیش از او به مبارزه با رویه های زن ستیز و مردسالار فرهنگ برنخاسته است. سعداوی در رمان های جدید خود نیز به موضوعاتی همچون روسپیگری و روابط نامشروع و نیز بدرفتاری روانی با زنان می پردازد.

حتی نام بردن از اعمال غیر انسانی بی نام و نامرئی نسبت به زنان تنها پاره ای از بی رحمی های فراگیری را بر ملا می کند که زنان در معرض آنها هستند. بی شمار رویه های شبه مشروع و نامشروع هر روزه وجود دارند که هنوز به آنها توجهی نشده و مستند نشده اند، ولی زنان گرفتار آنها هستند. موضوعات مختصری همچون یافته های یک گزارش در سال ۱۹۴۶ در مورد زنان کارگر در کارخانه های ریسندگی و بافندگی محله کبری دائر بر اینکه ۹۰ درصد زنان آنجا از سل

در رنج بودند، به محرومیت ها و اعمال غیر انسانی نسبت به دختران و زنان اشاره دارد که در متون نیامده و عمدتاً ثبت نشده اند.[۲۱] البته، تنها زنان نیستند که در معرض سل، سوء تغذیه، و بدرفتاری اند. مشکل فقر و حقوق بشر عمومی است و پسران و مردان و دختران و زنان را در بسیاری از نقاط خاورمیانه تحت تأثیر قرار می دهد. اما در میان محرومان اقتصادی، زنان معمولاً محروم تر از مردان اند و بیشتر در معرض بدرفتاری قرار دارند. نگرش هایی که بدرفتاری و اعمال ظالمانه با زنان را در دادگاه های قانونی مجاز می کند، در ادامه، محرومیت موقت یا نظام مند و بدرفتاری به دیگر شیوه ها و در قلمروهای غیر رسمی را نیز مشروع می کند.

اما لازم به یادآوری است که وجود رفتارهای مخرب عدیده و نامرئی نسبت به زنان در جامعه مصر به این معنا نیست که مردان مصری، مسلمان، و عرب در کل نسبت به مردان غربی زن ستیزترند. خواندن کتاب *چهره عریان زن عرب* به قلم نوال سعداوی به همراه عکس هایی از رفتارهای نفرت انگیز ظالمانه از جمله محرم آمیزی با زنان و دخترانی که او به عنوان پزشک با آنها برخورد داشته، و رسیدن به این نتیجه که این رفتار ها معرف سرنوشت عموم زنان مصری است، که در این صورت دهشتناک خواهد بود، همانقدر معتبر است که یک نفر از فرهنگ عرب با خواندن کتاب هایی در مورد تجاوز یا محرم آمیزی در ایالات متحده یا کتاب هایی که به طرق مختلف افراط در رفتار زن ستیز در آنجا را بر ملا می کنند، به این نتیجه برسد که این کتاب ها سرنوشت همه زنان آمریکائی را بازگو می کنند که در آن صورت باید عمیقاً برایشان متأسف بود.

بنابراین نویسندگان نسل مورد بحث، گفتار فمینیستی را برای تبیین و افشای سیاست های جنسی مسلط و قربانی کردن زنان در قلمروهای غیر رسمی و شخصی زندگی پیش بردند. این دلمشغولی آشکار با فمینیسم در میان زنان نسل بعد، یعنی آنهایی که در دهه ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به پختگی رسیدند، غایب است. در میان زنان این نسل، یعنی زنان مرحله دوم، کاربرد حجاب بسیار شایع است.

در طی دهه های میانی قرن، حجاب، خواه به عنوان پوشش صورت یا سر، در عمل از صحنه زندگی شهری مصر حذف شده بود و البته نه از شهرهای کوچک و مناطق روستایی که در آنها حجاب به عنوان پوشش سر کماکان هنجار بود. حجاب که در میان طبقات متوسط و بالا در قاهره و دیگر شهرها حتی پیش از دوره ناصر کنار گذاشته بود، پس از انقلاب هم به جز در محلات شلوغ که حتی در آنجا نیز کم کم از بین می رفت، در مناطق شهری و در مکان هایی که زنان به عنوان شهروند و کارگر در آن مشغول بودند، به ندرت دیده می شد.

پژوهشگران عموماً بر ۱۹۶۷، سالی که مصر از اسرائیل شکست خورد، به عنوان لحظه ای یاد می کنند که پس از آن اسلامگرایی شروع به رشد کرد. افرادی که در پی آن بودند که شکست را درک کنند که همچون شوکی وارد شده بود، توضیحات گوناگونی ارائه کردند. از جمله ارتش نخبه گرا، قاصد و بوروکراتیک شده بود، یا مصر به لحاظ تکنولوژیکی پیشرفته نبود. آنها معتقدند که یکی از این دلایل به طور خاص طنین عمومی داشت: خدا مصر را تنها گذاشت تا شکست بخورد، چون

مصریان خدا را فراموش کرده اند. شمایل مریم مقدس در کلیسای کوچکی در یکی از حومه های قاهره که در جایی واقع شده بود که استراحتگاه خانواده مقدس در سفرشان به مصر بود، بر آدم ها ظاهر می شد که شاید از حال و هوای مذهبی بودن حکایت داشت. صدها هزار نفر از مصریان، اعم از مسلمان و مسیحی، برای دیدن شمایل هجوم بردند که برای مدت چند ماه ظاهر می شد. کلیسای مسیحی اعلام کرد که شمایل مریم مقدس قصد دارد بگوید: «ای مصریان، می دانم که بسیار غمگین هستید، چون دیگر نمی توانید اورشلیم را زیارت کنید، از اینرو من به نزد شما آمدم.»[۲۲]

یکی دیگر از پیامدهای شکست از دست رفتن اعتقاد مردم به ناصر و کل ایدئولوژی سکولاریستی او و برنامه «سوسیالیستی» اش بود که اکنون شکست تلقی می شد. این شکست در لحظه بسیار دشواری برای دولت نازل شد. به دلایل عدیده اقتصاد با مشکل روبرو بود. هزینه جنگ یمن (۱۹۶۷–۱۹۶۲) و ریخت و پاش، سوء مدیریت، و فسادی که بر کشور سایه انداخته بود، به اضافه ماهیت دراز مدت برخی از طرح های اقتصادی که به زمان بیشتری برای بازدهی احتیاج داشت، همگی دست به دست هم دادند تا مصر در ۶۵–۱۹۶۴ در تنگنای اقتصادی قرار گیرد. شکست ۱۹۶۷ نه تنها باعث مهاجرت نیم میلیون پناهنده از شهرها به کانال سوئز شد، هزینه بازسازی منطقه را تحمیل کرد و به دوبرابر شدن بودجه برای بازسازی ارتش انجامید، بلکه منجر به تضعیف دولت ناصر شد. با از دست رفتن اعتماد مردم، او دیگر در موضعی نبود که بتواند اقدامات اقتصادی غیر مردمی و ریاضت کشانه را تحمیل کند. از این رو سال های پایانی حکومت ناصر با چرخشی در سیاست های اقتصادی داخلی همراه بود. دولت شروع کرد به امتیاز دادن به طبقات پرنفوذ و قدرتمند و عقب نشینی از سیاست های سوسیالیستی که پس از مرگ ناصر در ۱۹۶۹ و طی دهه ۱۹۷۰ در زمان سادات صورت زننده ای به خود گرفت.

در دهه ۱۹۷۰ گروه های اسلامی، قدرتمندتر شدند و رواج یافتند و از آن زمان به بعد کماکان رشد کرده اند، همچنانکه نشانه قابل رؤیت آنها، پوشش اسلامی، برای مردان و زنان رواج یافته است؛ اگر چه پوشش اسلامی در بین زنان آشکارتر و رایج تر است. عوامل گوناگونی در رواج این گروه ها و نوع جدیدی از دیدگاه اسلامی سهم داشته است. سادات که با عقب نشینی از تعهدات سوسیالیستی مورد حمله ناصریست ها و چپی ها قرار داشت، اخوان المسلمین را فعالانه مورد تشویق قرار می داد و شاید هم عربستان سعودی بر او فشار وارد می آورد تا بتواند به عنوان تکیه گاهی برای مخالفت با حریفان او باشد. او به اخوان اجازه داد تا فعالیت های خود را که ناصر ممنوع کرده بود، از سر بگیرند و نشریات آنها فوراً مخاطب گسترده یافت و به انتشار باورهای دینی در کسوت اعتقادات سیاسی کمک کرد. به علاوه، وقتی معلوم شد نشریات آنها نه تنها از ناصریسم و کمونیسم، بلکه از سیاست های سادات هم به ویژه پس از توافق با اسرائیل انتقاد می کند، زبان مذهبی آنها به زبان نارضایتی و مخالفت سیاسی تبدیل شد. با سرکوب گفتارهای سیاسی مخالف و توقیف نشریات چپ، بیان اسلامی به تنها اهرم در دسترس برای ابراز مخالفت سیاسی بدل شد. با داشتن محبوبیت و مشروعیت دیگر نمی شد موقعیت اسلامگرایان را محدود کرد. سادات می توانست بر

علیه چپ ها و ناصریست ها وارد عمل شود، اما وقتی اسلامگرایان محبوبیت یافتند، نمی توانست خود را در معرض ضدیت با اسلام قرار دهد. خود سادات هم برای کسب حمایت و مشروعیت شروع کرد به استفاده از زبان مذهب و اعلام کرد که خودش را پایبند دولتی متعهد به دو ستون ایمان و علم می داند.[۲۳]

به علاوه، منافع سیاسی خارجی هم بی تردید نقش مستقیمی در رشد اسلام به عنوان گفتار سیاسی و زبان هستی اجتماعی داشتند. برای مثال شایع شده بود که عربستان سعودی و لیبی در آمد نفت خود را در مصر و سایر نقاط خاورمیانه به مصرف می رسانند تا عضویت در گروه های اسلامی را تشویق کنند و پذیرش پوشش اسلامی را ترغیب کنند. مردان و زنان می گفتند که برای پیوستن به گروه های اسلامی یا اقناع دیگران به این کار به آنها مقادیری پول داده شده است. برخی از زنان بازگو می کردند که برای هر زنی که بتوانند او را به پوشیدن حجاب تشویق کنند، مقداری پول داده می شود و شایعاتی در مورد مردانی پخش می شد که زنانشان را در صورت نداشتن پوشش اسلامی تهدید به طلاق می کردند.[۲۴]

در این بین، شرایط نیز به نارضایتی دامن می زد. دولت سیاست «اِنفتاح» یا سیاست درهای باز را در پیش گرفت و مجموعه قوانین جدیدی از جمله قوانینی در مورد شرایط واگذاری به سرمایه گذاران خارجی را عرضه کرد. هدف از این کار ظاهراً تشویق سرمایه گذاران خارجی، غربی و عرب و ارتقای رشد اقتصادی بود. اما در عمل، این امتیازات تنها برای سرمایه گذاران خارجی و معدودی از واسطه های مصری، نان و آب دار بود و به سرمایه گذاری در زمینه های غیر مولدی چون توریسم، بانکداری، و غذاهای سرپایی مثل مرغ سوخاری کنتاکی و ویمپی منجر شد که کشور را غرق تجمل و کالاهای مصرفی کرد و باعث مرگ صنایع نساجی داخلی، پوشاک، و دخانیات شد. برخی از مصریان پول های کلانی به جیب زدند؛ به ویژه افرادی که به حکومت وصل بودند و در موقعیتی بودند که می توانستند روی مواردی که به نفع آنها و شرکای خارجی شان بود، مانور بدهند. سوء استفاده و فساد و مصرف گرایی جلوه فروشانه در میان برخی، متداول بود. معدودی از رسوایی ها که بر ملا کننده این معاملات بود، کشور را به لرزه در آورد. در یکی از آنها یک باستانشناس به نام دکتر نعمت فؤاد که یک زن بود، به قهرمان ملی تبدیل شد زیرا با دست خالی توانست یکی از این معاملات را افشا و جلوی آن را بگیرد. در این معامله به ارزش صدها میلیون دلار، یک شرکت توسعه دارایی خارجی و یک شرکت توریستی مصری تازه تأسیس که در نزدیکی اهرام، زمین های ارزان به دست آورده بود تا یک مجموعه توریستی عظیم را مشابه دیزنی لند بسازد، درگیر بودند. اما به نظر فؤاد با این کار این منطقه غنی باستانشناسی نابود می شد و توسعه به سبک دیزنی لند برای همیشه در کنار ابوالهول و اهرام جا خوش می کرد.[۲۵]

این عقیده که فساد و انحطاط اخلاقی متداول به خارجیان، اعراب و غربی ها مربوط است در میان برخی از مصری ها معمول شد. احساس می شد این بی بندوباری بر اخلاق فردی و تجاری حاکم

شده است. اختلاط نامتعارف و به لحاظ فرهنگی موهن زن و مرد در نوشیدن، قرار گذاشتن و رابطه جنسی باب شده بود. شایعات حتی حاکی از این بود که در این جو مادیگرای همه گیر، زنان محترم در آمد خود را با تن فروشی به اعراب ثروتمند بالا می بردند.[۲۶]

دولت، به جای عقب نشینی از تعهداتش به نفع بخش فرودست اجتماع و دموکراتیزه کردن فرصت ها و با اتخاذ سیاست درهای باز، اتحاد با غرب و دولت های نفتی محافظه کار عرب و سازش با اسرائیل را ترجیح داد و از اتحاد شوروی دور شد. در رسوایی های مربوط به واسطه های فاسد مصری اغلب پای ثروت نفتی اعراب در میان بود یا دیگر منافع خارجی. اعراب مزایایی می دادند تا مالکیت به دست آورند. بدین ترتیب توریسم به همراه تجمل گرایی آشکارش از قِبل دولت های نفتی عرب توسعه یافت.

الغای محدودیت ها از جمله محدودیت مهاجرت به نفع برخی از مصری های طبقات حرفه ای بود که مصر را عموماً برای مدت محدودی به مقصد دولت های نفتی عرب ترک کرده بودند. تخمین زده می شود که در ۱۹۸۰ یک میلیون و نیم مصری در کشورهای عربی کار می کردند. احتمالاً یک سوم از آنها زن و بیشترشان کارمندان حرفه ای مثل معلم و پرستار و نیز خدمتکار و مربی کودکان بودند.[۲۷] دولت این نوع مهاجرت را با این اعتقاد که موجب کاهش بیکاری و افزایش پول که به شدت مورد نیاز مصر بود، باعث می شود. دومین هدف حاصل شد و ارسال وجوه کارگران مصری از خارج به زودی از مهمترین منابع درآمد پولی شد، اما منجر به کاهش بیکاری نشد، بلکه به مهاجرت مغزها انجامید، زیرا ماهرترین ها و قابل استخدام ترین ها، کشور را ترک کردند و نه بیکاران. تأثیر این فرار مغزها به ویژه تأثیر آن بر آموزش هنوز نیازمند بررسی است.[۲۸] کارگرانی که از بیرون می آمدند و دستمزدهایشان بسیار بیش از آنچیزی بود که برای همان کار در داخل دریافت می کردند، به خیل مصرف کنندگان تجملی، و خریداران تلویزیون، یخچال، و ماشین لباسشویی می پیوستند. بازارهای قاهره و پورت سعید با اقلام مصرفی حیرت آوری که از دسترس بیشتر مصریان فراتر بود، پر شد.

درحالیکه سیاست درهای باز برای معدودی ثروت بادآورده به همراه نمایش فساد آشکار و مصرفگرایی حریصانه به بارآورده بود، بیشتر مصریان آثار منفی آن را که با عقب نشینی دولت از توسعه داخلی و بخش عمومی، سرعت گرفته بود، تجربه کردند. این آثار عبارت بودند از نرخ بالای تورم، کمبود جدی به ویژه در حوزه مسکن، دستمزدهای پایین، چشم انداز کاهش اشتغال و بدتر شدن شرایط کاری فقرا. ثبت نام در دانشگاه به همان میزان گذشته ادامه یافت و حتی بیشتر شد، در حالی که بخش عمومی، یعنی مهمترین منبع اشتغال از بین می رفت. حاصل، تعویق در پرداخت دستمزدها، دستمزدهای پایین و بدتر شدن شرایط کار، و برای تحصیلکرده ها افزایش احتمال بیکاری بود. وعده سادات به «عصر خوشبختی» و این گفته او که هر مصری یک ویلا و یک ماشین خواهد داشت، توهمی عجیب و غریب و به شدت غیر واقعی بود. تجسم بارز این

روند شورش های غذایی بود که با قطع سوبسید نان در ۱۹۷۷ اتفاق افتاد. سادات این شورش ها را «فتنه دزدان» و توطئه ای کمونیستی نامید، اما سردبیر الأهرام، پر نفوذترین روزنامه کشور، که پیشتر مدافع سیاست درهای باز بود، شروع به نوشتن سرمقاله های انتقادی کرد. سردبیر با زبانی گزنده می نویسد، سیاست درهای باز چنان موفقیت آمیز بود که مقدار زیادی آبجوی آلمانی، هلندی، و دانمارکی و سیگارهای خارجی در دسترس اند و وفور مرغ سوخاری کنتاکی و دیگر اغذیه فروشی های سرپایی به سرعت عادات غذایی مصریان معمولی را تغییر می دهد و به جای فول (حبوبات)، همبرگر بارشان می کند. او در سایر سرمقاله ها نیز به تظاهر به ریخت و پاش و ثروت در زمانه عسرت انتقاد می کند.[۲۹]

حجاب نخست در میان دانشجویان دانشگاه در مراکز شهری مثل قاهره، اسکندریه، و اسیوط ظاهر شد و در میان این دانشجویان و شاغلان جوان از هر دو جنس بود که پیوند رسمی و غیر رسمی با جریان اسلامگرا که به لحاظ ظاهری با حجاب زنان نشان داده می شود، بسیار شیوع یافت. اگر چه اصطلاح حجاب در انگلیسی معمولاً برای اشاره به این پوشش «اسلامی» جدید به کار می رود، و در عربی به آنها مُحتَجَبیات، یا زنان محجبه گفته می شود، لباسی که زنان می پوشند، غالباً حجاب به معنای پوشش صورت را شامل نمی شود، بلکه شامل انواع پوشش سر و در بعضی موارد انواع پوشش صورت می شود که آن را به درجات کم یا بیش می پوشاند. بناست این پوشش ها از هر نوع، با الزام اسلامی که لباس باید عفیفانه باشد؛ یعنی به لحاظ جنسی تحریک کننده نباشد، تطابق داشته باشد. این الزام هم شامل مردان می شود و هم شامل زنان. استنباط عمومی از این دستور پوشیدن عباهای گشاد، آستین های بلند و پوشش های تا سر زانو است که انحناهای بدن را بپوشاند. هم مردان و هم زنانی که به این حکم گردن می گذارند، سبک هایی از پوشش را به وجود آوردند که کاملاً جدید اند؛ نه لباس های سنتی مصر اند و نه در سایر بخش های جهان عرب، یا غرب معمول اند، بلکه غالباً ترکیبی از ویژگی های این هر سه هستند. هرچند این نوع پوشش، اسلامی (الزیّ الأسلامیه) نامیده می شود، این اصطلاح به آن معناست که حکم اسلامی در مورد عفاف را تحقق می بخشند؛ نه آنکه به عنوان سبک پوشش از جوامع مسلمان در گذشته اقتباش شده باشد.

بنابراین، مردانی که می خواهند از حکم عفاف تبعیت کنند، ممکن است به جای لباس های مصری، لباس های سبک عربی، و صندل و گاهی سرپوش های بلند بپوشند، یا آنکه شلوار های جیب دار و پیراهن های گشاد به تن کنند.[۳۰] زنان به طرق گوناگون لباس می پوشند که همه آنها بیشتر شبیه لباس های سبک غربی است تا شبیه آنچه دهقانان سنتی می پوشند. تنها تفاوت در این است که پیراهن ها به بلندی سر زانو و آستین ها بلند است. لباس ها با مجموعه متنوعی از پوشش های سر شامل روسری، کلاه، و سرپوش و سر بند و مقنعه های دوخت کارخانه ای همراه است. برخی هم بسته به تفسیر شخصی خود از عفاف صورت خود را هم می پوشانند که باز هم به روش های گوناگون صورت می گیرد و این پوشش درجات مختلفی از ضخامت و بلندی دارد. برخی هم از

دستکش استفاده می کنند. استفاده از دستکش عجیب و غریب است، چون وقتی در زمان پیامبر در عربستان الزام به پوشش عفیفانه صورت گرفت، دستکش در کار نبود. بنابراین کسانی که به این نحو لباس می پوشند اسلام را به گونه ای تفسیر می کنند که انگار از زنان خواسته شده آخرین محصولات مدرنیته را در خدمت عفاف قرار دهند.

بنابراین خیابان های قاهره ظاهری کم و بیش رنگ و وارنگ دارند. بسیاری از سبک های پوشش اسلامی زنان را به اضافه پوشش به سبک غربی که هنوز برخی می پوشند، می شود در آنجا دید. بعضی ها پوشیدن سبک های غربی را همواره و خاصه این روزها از سر محافظه کاری به اجتناب از به نمایش گذاشتن اندام های عریان نسبت می دهند. بیننده ای این صحنه را اینطور توصیف می کند :« آدم متعجب می شود از تعداد زنانی که به سبک راهبه های کاتولیک پیش از واتیکان دوم لباس می پوشند. البته لباس های گشاد و کلاه ها و سرپوش و مقنعه های بلند اغلب به رنگ های روشن هستند تا تیره. گاهی هم روبنده های سبک قدیم یا پوشیه نیز البته به ندرت دیده می شود. سایر زنان مانتو و شلوار می پوشند به همراه مقنعه یا حد اقل روسری بزرگی به دور سرشان و تنها صورت و دستهایشان پیداست.»[۳۱] این واقعیت که زیّ اسلامی به پوشش سنتی که همه الزامات عفت اسلامی در آن رعایت می شد، شباهت ندارد، در خور اهمیت است، اما این پوشش بیانگر واقعیت های دیگری هم هست. در دوره معاصر لباس سنتی محدود به طبقات پایین و دهقانان شد و بنابراین کسی که آن را بر تن کند، از طبقه پایین محسوب می شود، در حالیکه پوشش اسلامی که می توان آن را [به لحاظ طبقاتی] پوششی دموکراتیک دانست، خاستگاه های طبقاتی را محو می کند.

مطالعات نشان می دهد که جوانان و تحصیلکردگان از هواداران روند اسلامی جدید اند. مردانی که تحصیل کرده تر هستند و در موردشان اطلاعات بیشتری داریم، نوعاً در سنین مابین هفده و بیست و شش سالگی به گروه های اسلامی پیوسته اند، در حالیکه زنان دانشگاهی دارای پوشش اسلامی عموماً در اواخر بیست سالگی و به ندرت پس از آن به عضویت این گروه ها در می آیند.[۳۲] زن و مرد هر دو وارد دانشگاه شده اند یا در حال تحصیل اند و غالباً در رشته های پزشکی، مهندسی، علوم نظامی، داروسازی، که به نمرات بالاتری نیاز دارد، درس می خوانند. بعضی از آنها هم فارغ التحصیلان مدارس متوسطه یا صنعتی اند.

دو عامل دیگر به عنوان متغیرهای تعیین کننده در میان جوانانی که به صورت رسمی و غیر رسمی با جنبش اسلامی معاصر مرتبط اند، وجود دارد: بیشتر آنها از طبقات متوسط جدید و نوعاً طبقه متوسط پایین اند که غالباً از پیشینه روستایی برخوردارند، یا از خانواده هایی می آیند که اخیراً با مراکز شهری مهاجرت کرده اند. در این مطالعات طبقه به وسیله ترکیبی از شاخص ها از جمله سطح تحصیل والدین، و شغل مشخص شده است.

پژوهشی که بر اساس پاسخ های دویست زن از هر یک از گروه های محجبه و غیر محجبه دانشگاه قاهره صورت گرفته به وضوح ربط مستقیم میان حجاب و سطح پایین تحصیلات در والدین را نشان می دهد تا آنجا که سطح تحصیلات والدین قویاً بیانگر آن است که آیا دختر محجبه خواهد بود یا خیر. از این رو در قیاس با پدران زنان غیر محجبه که عموماً فارغ التحصیلان مدارس متوسطه یا دانشگاه بودند، تعداد قابل توجهی از پدران زنان محجبه از سواد ابتدائی یا در بهترین حالت آموزش سطح متوسط فراتر نرفته اند. به همین ترتیب، تعداد قابل توجهی از مادران زنان محجبه آموزش کمی داشتند یا بی سواد بودند. در مقابل مادران زنان غیر محجبه تحصیلات بیشتری داشتند و این نسبت به میزان ۶۷ درصد در برابر ۴۷ درصد بوده است. مهم تر اینکه اکثر دانشجویان محجبه که ۷۷ درصد آنها را در بر می گرفت، از خانواده هایی می آیند که زنان دیگر آن هم محجبه اند و در ۸۲ درصد موارد مادران محجبه بوده اند.[۳۳] این به آن معناست که برای اکثر آنها پوشش اسلامی مستلزم بدعت و سازگاری با قواعد جدید و اجتماعی پوشش نیست؛ بر عکس، پذیرش نوع «مدرن» پوشش متعارفی است که آنها و خانواده هایشان به آن عادت دارند.

این یافته ها در مورد نسبت میان نوع پوشش و پیشینه تحصیلاتی به همان نسبت در مورد مردانی که با گروه های اسلامی در ارتباط اند، گویاست. مردان نیز همچون دختران دانشجوی محجبه نوعاً در قیاس با پدرانشان یا از تحصیلات بالاتری برخوردار بودند یا آنکه در سطوح بالای آموزشی تحصیل می کردند و مادرانشان هم یا بی سواد بودند یا تحصیلات پایینی داشتند. مادران این مردان و زنان منابع مهمی برای ارزش های «سنتی» و «اسلامی» به حساب می آیند. برای مثال والدین اعضای مذکر گروه های اسلامی «نوعاً» در روستاها به دنیا آمده اند و «به ویژه مادران حامل رفتارها و ارزش های روستایی اند» و آنها هم «مقادیر زیادی مذهب و سنت را» از مادرانشان به ارث می برند.[۳۴]

رویهمرفته، این مطالعات حاکی از برخی اشتراکات در ترکیب افرادی است که با جریان اسلامی مرتبط اند و مشکلاتی که پیشاروی آنهاست و استراتژی هایی که آنها برای غلبه بر مشکلات به آنها متوسل می شوند. نوعاً آنها به لحاظ تحصیلاتی و حرفه ای در حال ترقی طبقاتی هستند، یا دستکم از توانایی ها و خواسته های لازم برخوردارند. اما جامعه تهدیدی برای این خواسته هاست. آنها برای نخستین بار با زندگی شهری گیج کننده، بی نام و نشان و جهان وطنی مواجه می شوند که نابرابری های آشکار، مصرفگرایی و مادیگری، شعائر بیگانه، و رویه های تجاری غیر اخلاقی مرتبط با حضور بیگانگان، اعم از غربی یا عربی، به طور واضح در جریان است. زنان عموماً نسل نخست خانواده شان اند که وارد جهانی شده اند که در آن زن و مرد در دانشگاه ها، در سیستم پر ازدحام حمل و نقل شهری، و در محیط کار حضور دارند. در مواجهه با این اضطراب ها و چیزهای تازه، حفظ پوشش رایج در خانه در عین پذیرش پوششی که با تحرک طبقاتی در تحصیل و حرفه جور در بیاید، بیش از هر چیز یک استراتژی برای بر آمدن از پس وضعیتی است که زنان را قادر می سازد وارد این جهان جدید شوند و در ضمن ارزش های سنتی ای راکه با آن بار آمده اند، حفظ کنند.

بنابراین بدیهی است که پیوستن به گروه های اسلامی یا عضویت غیر رسمی در این جریان که معمولاً بیشتر زنان به این سبک عمل می کنند، آرامشی را به همراه می آورد که ناشی از آوردن ارزش های خانه و دوره کودکی به شهر و راه و روش های بیگانه و از نظر اخلاقی فراگیر است. بعد روانشناختی و اجتماعی از مهمترین عناصر نهفته در پس این جریان است. راحتی و اطمینانی که غالباً به عنوان احساس آرامش و تسکینی توصیف می شود که با اتصال رسمی یا عام با اسلام همراه است، ویژگی های برجسته ای هستند که زنان و مردان در علت پیوستن خود و احساس خود در مورد این جریان بازگو می کنند.[۳۵] همچنین پیوند با اسلامگرایی با ایجاد پیوند گروهی، آرامش به بار می آورد. گروه های مردانه دارای سازمان های رسمی بر اخوت، حمایت متقابل، شریک شدن، و در واقع عمل کردن در مقام یک خانواده گسترده تأکید دارند که به ویژه مورد تأکید کسانی است که از جا کنده شده و در محیطی بیگانه قرار گرفته اند.[۳۶] در بین زنان نیز اگرچه احتمال سازماندهی گروهی کمتر است، اما بی تردید حس خواهری غیر رسمی همان احساس پیوند گروهی، حمایت متقابل و اشتراک ارزشی را به افراد می دهد.

پذیرش پوشش اسلامی و پیوند با اسلام در اصل تأئید آن راه و رسم های اخلاقی و اجتماعی به ویژه در رابطه با اختلاط با جنس مخالف است که کسانی که این پوشش را می پذیرند، با آن راحت اند و به آن عادت دارند. به نظر می رسد پوشش اسلامی برای زنان امتیازات مشخص عملی نیز به همراه دارد. ساده ترین و ملموس ترین آنها، اقتصادی است. زنانی که پوشش اسلامی می پوشند، هزینه لباس های مد روز را نمی پردازند و بیش از دو یا سه دست لباس ندارند. این لباس همچنین آنها را از آزارهای جنسی مردان بازمی دارد. در یک پرسشنامه زنان پاسخ داده اند که پوشش اسلامی باعث می شود که در اماکن عمومی با آنها طور دیگری رفتار شود.[۳۷]

این امتیازات عملی تا حدی توضیح می دهد که چرا به ویژه زنان دانشجو و شاغل پوشش اسلامی به تن می کنند. زنانی که هر روز باید به دانشگاه بروند و در محیط هایی حاضر شوند که در آنها زن و مرد با یکدیگر کار می کنند، از سیستم حمل و نقل عمومی پر ازدحام در شهرها استفاده می کنند که فضای مختلط آن ها برای بسیاری از افراد با خاستگاه روستایی پررنگ هنوز هم برای زنان و مردان بیگانه و واقعیت اجتماعی ای است که با آن راحت نیستند. به این ترتیب توسل به پوشش برآمده از مفهوم جداسازی، واقعیت یکپارچه را در بستری می نشاند که آن را از اضطراب و ناشایست بودن تهی می کند. در عین حال به هیچ رو حضور زنان در فضای عمومی را در تضاد با اخلاق اجتماعی و فرهنگیِ اسلامی یا تخطی از آن نمی داند.

این لباس امتیازات عملی مهم دیگری هم دارد. برای مثال، این واقعیت که پوشیدن آن علامت هواداری پوشنده آن از قوانین اخلاقی و جنسی اسلامی است همچنانکه برخی از زنان گفته اند این امتیاز دوگانه را دارد که آنها می توانند با مردان دوست باشند و با آنها دیده شوند، بی آنکه بترسند از اینکه بی اخلاق به حساب آیند و آبرویشان به خطر بیفتد. آنها می گویند که پیش از پذیرش

پوشش اسلامی از اینکه در حین سخن گفتن با یک مرد دیده شوند، اجتناب می کردند، اما حالا از درس خواندن با مردان در کلاس و حتی راه رفتن با آنها تا ایستگاه احساس راحتی می کنند و ترسی ندارند از اینکه حیثیتشان از بین برود.[۳۷] در عصری که ازدواج های ترتیب داده شده رو به زوال است و زنان می خواهند شریک زندگی خود را خودشان بیابند، پوششی که به زنان اجازه بدهد با مردان معاشرت محدود داشته باشند و در عین حال پایبندی شان را به دستورات اخلاقی سفت و سخت نشان بدهد و آنها را به عنوان همسر خواستنی کند، از امتیازات عینی برخوردار است.

بنابراین، به تعبیری که یک تحلیلگر به تازگی در مورد این پدیده گفته زنان با پذیرش پوشش اسلامی در واقع «فضای عمومی مشروعی را برای خود دست و پا می کنند»، و فضای عمومی به این وسیله بازتعریف می شود تا پذیرای زنان باشد.[۳۹] پذیرش این پوشش به معنای آن نیست که جای زنان در خانه است، بلکه بر عکس، حضور آنها را در بیرون از خانه مشروع می کند. بنابراین به نظر می رسد رواج مد اسلامی در میان زنانی که در دهه های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به پختگی رسیدند، یعنی زنان مرحله دوم، به معنای عقب نشینی از خواست استقلال زنانه و سوبژکتیویته که زنان یک نسل قبل پرورانده بودند، نیست. با اینکه فمینیسم آشکار و حتی آگاهی فمینیستی غایب است، اما ورود زنان به دانشگاه و مشاغل و فضای عمومی به تعداد غیر قابل تصور و دسترس پذیر شدن آموزش و مشاغل حرفه ای برای زنان از بخش های به مراتب بزرگتر جمعیت در قیاس با گذشته را نمی توان عقب نشینی تلقی کرد؛ حال هر قدر لباسی که برای انجام راحت تر این کارها به تن می کنند، محافظه کارانه به نظر بیاید.

به علاوه، به نظر می رسد زبان رسمی مورد پذیرش برای تعقیب استقلال زنانه و سوبژکتیویته، خواه در قالب «فمینیسم» و لباس های «غربی» باشد خواه در قالب «اسلام» و «حجاب» در این دو نسل اخیر نیز همچون نسل های گذشته تا حد زیادی طبقاتی و گویای شکاف های اجتماعی شهری–روستایی بوده است. بدیهی است تعقیب این اهداف به زبان پوشش غربی، سکولاریسم، و «فمینیسم» علنی عمدتاً مشخصه طبقات متوسط شهری بوده است و بنابراین «فمینیسم» به عنوان جنبش سیاسی را شاید بتوان «نخبه گرا یا فرقه ای، و بریده از توده های اجتماع» توصیف کرد. در صورتیکه به نظر می رسد تعقیب همان اهداف از سوی زنان به زبان اسلامگرایی و حجاب معرف جستجو برای استقلال از سوی توده هاست.[۴۰] تا اینجا این نقد نسل پیشین فمینیست های طبقه متوسط شهری به نسل جدید زنان و «بازگشت آنها به حجاب» در واقع نوع دیگری از جنگ طبقاتی است. یکی از روش های توصیف این فرایند که در دهه های اخیر به ظهور پوشش اسلامی و پیوند با اسلامگرایی به عنوان گفتار مسلط هستی اجتماعی منجر شده، تحول وسیع جمعیتی آن است. این تحول، فرهنگ و شعائر غالب را دموکراتیزه کرده و به ظهور و غلبه تدریجی زبان پوشش و هستی اجتماعی ای که از پایین و توسط طبقات متوسط نوپدید تعریف می شود، منجر شده است و نه توسط طبقات بالا و طبقات متوسط پیشین که سیطره فرهنگی داشتند. این تحول در مناسبات

فرهنگی اجتماعی بومی زمینه را برای پذیرش مدرنیته و اختلاط زن و مرد در مناسبات اجتماعی از سوی طبقات متوسط شهری و تحصیلکرده جدید فراهم می کند. از این زاویه پوشش اسلامی را می توان پوشش گذار دانست و نه عقبگرد. می توان آن را به معنای پذیرش پوشش غربی که مطابق عقیده افراد در مورد پوشش مناسب اصلاح شده، لحاظ کرد و نه بازگشت به پوشش سنتی. بنابراین پوشش اسلامی به جای آنکه حاکی از تثبیت زنان در سنت و گذشته باشد، حاکی از رسیدن آنها به مدرنیته و عزم و اراده برای پیش رفتن در آن است.

فمینیست ها و منتقدان نسل پیشین با تقبیح حجاب و جریان اسلامی و تلقی از آن به عنوان انعکاس شعائر فردی و خانوادگی، عادات پوشش، اخلاق، و فهم فرد عامی از اسلام از امین یا شعراوی که به حجاب حمله می کردند، بهتر عمل نمی کنند. اما متأسفانه اسلام جریان غالب یعنی اسلام نهادینه و فقهی نیز پیامی متفاوت از پیام اخلاقی ای را تبلیغ می کند که یک فرد عادی با شنیدن یا خواندن قرآن به حق استنباط می کند و متأسفانه آن اسلام که هیچیک از تفاسیر دیگر از مذهب را نمی پذیرد، مگر استنباط خود را و خودکامه و به نحو بی سابقه ای مردسالار و دشمن زنان است، نوعِ تثبیت شده از اسلام، یعنی اسلام صاحبان قدرت بوده و هنوز هم هست. این پیام های عمیقاً متفاوت از اسلام همزمان با یکدیگر وجود دارند. یکی از آنها استنباط شخصی از اسلام به عنوان منبع آسایش اخلاقی و روحی برای کسانی است که از پیشینه های سنتی برخوردارند و دیگری استنباط سیاسی و تاریخی از اسلام به عنوان نظام فقهی و حکومت که توسط کسانی که از نظر سیاسی مسلط هستند، تحمیل می شود. فمینیست های نسل پیش و زنان نسل فعلی که دارای پوشش اسلامی اند، هر کدام به یکی از این معانیِ عمیقاً متفاوت با یکدیگر اعتقاد دارند.

هنوز بررسی های مبسوطی در مورد شکاف عمیقی که این دو اسلام را از یکدیگر جدا می کند، یعنی از یکطرف اسلام آدم های عادی که زنان هم با پیوند با اسلامگرایی به آن ابراز وفاداری می کنند، و از طرف دیگر اسلام جریانِ غالب، انجام نشده است. در بحث هایی که صورت می گیرد، پذیرشِ پوشش اسلامی عموماً پذیرش عادات «محافظه کارانه» اخلاقی و اجتماعی فرض می شود و عموماً فرض بر این است که این پیوند به طور خود به خود به معنای حمایت از سلطه مردانه و انقیاد زنانه است. بنابراین، باید تحقیقاتی در این مورد صورت گیرد که آیا مواضع زنانِ دارای پوشش اسلامی در حمایت از استقلال زنانه و برابری، اما به زبانی کاملاً متفاوت از زبان فَمینیسم غربی و مرتبط با غرب، را می شود «فمینیستی» در نظر گرفت یا خیر.

از میان معدود تحقیقات نظام مند در مورد دیدگاه های زنان «محجبه» در مورد نقش زنان تحقیقی است که توسط زینب رضوان و همکارانش انجام شده که پیشتر ذکر آن رفت. رضوان از دانشجویان محجبه و غیر محجبه پرسش هایی را در ارتباط با تحصیل زنان و نقش زنان در خانه و ازدواج، محل کار، و حیات عمومی و سیاسی پرسیده است. همانطور که رضوان تأکید می کند، نتایج این بررسی حاکی از این است که زنان محجبه همواره محافظه کارتر از زنان غیر محجبه و نسبت به

آنها کمتر فمینیست اند. برای مثال، زنان غیر محجبه بیش از زنان محجبه اعتقاد دارند که زنان باید تحصیل کنند و این نسبت به ترتیب ۹۳ در صد در مقابل ۸۸ در صد بود، و ۹۸ در صد زنان غیر محجبه اعتقاد دارند که زنان باید از حق تحصیل در سطوح بالاتر برخوردار باشند، در حالیکه ۹۲ در صد از زنان محجبه این اعتقاد را دارند. به همین منوال در پاسخ به این پرسش که آیا زنان می توانند در خارج از منزل کار کنند، ۹۵ درصد از زنان غیر محجبه پاسخ مثبت داده اند، در حالیکه ۸۸ درصد از زنان محجبه این را حق زن می دانند و ۹۵ درصد زنان غیر محجبه گفته اند که خودشان حاضر اند در حوزه آموزش زنان مشغول به کار شوند، در حالیکه ۷۷ در صد از زنان محجبه پاسخ مثبت داده اند. در مورد اشتغال زنان، لازم به ذکر است که پاسخ های هر دو گروه حاکی از شکافی است که بین آنچه زنان به طور کلی باور دارند و آنچه برای خود جایز می دانند، وجود دارد. از این رو بیشتر زنان در هر دو گروه با این گزاره موافق بوده اند که هدف از آموزش زنان این است که آنها بتوانند همسران خوبی باشند. ۵۴ در صد از زنان محجبه و ۷۶ درصد از زنان غیر محجبه پاسخ مثبت داده اند و تنها تعداد قلیلی در هر دو گروه گمان می کردند که هدف از آموزش زنان آماده کردن آنها برای کار است (۵ درصد از زنان غیر محجبه و ۲ درصد از زنان محجبه). در عین حال بیشتر آنها در هر دو گروه همچنانکه گفتم، اگر از آنها خواسته می شد یا به آنها نیاز بود، نه تنها موافق کار کردن زنان بودند، بلکه ابراز می کردند که خودشان در جستجوی کار اند. هر دو گروه بر این گمان بودند که مناسبترین کار برای زن در حوزه آموزش است و این نسبت برای زنان غیر محجبه ۴۳ درصد و برای زنان محجبه ۵۱ درصد بوده است. پس از آموزش، پزشکی، شامل پرستاری، از نظر ۳۱ درصد از زنان غیر محجبه و ۴۸ درصد از زنان محجبه مناسبترین شغل بوده است.[۴۱]

در ارتباط با زندگی سیاسی هم ۸۱ در صد از زنان غیر محجبه دربرابر ۵۳ درصد از زنان محجبه معتقد بودند که زنان و مردان باید حقوق و وظائف برابر در حیات عمومی داشته باشند. و ۹۰ درصد از زنان غیر محجبه در برابر ۶۳ درصد از زنان غیر محجبه اعتقاد داشتند که زنان باید از حق برخورداری از بالاترین مناصب سیاسی در کشور برخوردار باشند. به این پرسش که آیا زنان و مردان باید در ازدواج برابر باشند یا خیر، ۶۶ درصد از زنان غیر محجبه و ۳۸ درصد از زنان محجبه پاسخ مثبت داده اند.[۴۲]

بنابراین رضوان درست می گوید که در تحقیقش زنان محجبه همواره محافظه کار تر و کمتر فمینیست بوده اند. اما این ارقام حتی به جهت شباهت هایی که میان این دو گروه از زنان، محجبه و غیر محجبه، وجود دارد و اینکه اکثریت قابل توجهی از زنان محجبه از حق زنان به تحصیل و اشتغال حمایت می کنند، و اکثریت آنها هوادار برابری در زندگی عمومی و حقوق سیاسی اند، و بخش قابل توجهی از آنها حتی خواهان برابری در ازدواج اند، جالب توجه است. در همه این موارد، دیدگاه زنان محجبه با باور متعارف در مورد آنها که جای زن را در خانه می دانند و زنان را شهروند درجه دومی به شمار می آورند که نباید حقوق سیاسی و حق اشتغال در خارج از خانه

را داشته باشند، در تعارض است. با اینکه اکثر آنها موافق اند که هدف از آموزش زنان این است که همسران بهتری باشند، مجموعه پاسخ های آنها در مورد نقش و حقوق زنان گویای آن است که بیشتر آنها هوادار تحصیل زنان، حق آنها به اشتغال، گشایش موقعیت های حرفه ای به روی زنان و حقوق سیاسی برابر اند، و تنها حقوق برابر در ازدواج است که بیش از نیمی از زنان محجبه پرسش شده مدافع آن نیستند.

این پاسخ ها نه تنها این عقیده اسلام سنتی را تأئید نمی کند که جای زنان در خانه است، بلکه با دیدگاه هایی هم که در مورد زنان در شریعت آمده، تطابق ندارد. البته با برخی از تفاسیری که اخوان المسلمین و کسانی همچون زینب الغزالی در مورد نقش زنان ارائه کرده اند، مطابقت دارد. نظام فقهی مسلمانان به شکل متعارف و به آن صورتی که در مصر امروز، به صورت قانون در آمده، سوای موارد دیگر، تعدد زوجات و طلاق آسان مرد را مجاز می دارد. با توجه به اینکه در این قوانین زن و مرد در ازدواج حقوق متفاوتی دارند، همینکه ۳۸ درصد از زنان محجبه موافق برابری زن و مرد در ازدواج بوده اند، بسیار مهم است.

این اختلاف میان دیدگاه زنان محجبه و دیدگاه شریعت و اسلام آنطور که معمولاً تفسیر می شود، حاکی از آن است که شاید این زنان اطلاع درستی از جزئیات تخصصی موجود در اسلام جریان غالب و شریعت در مورد زنان ندارند و در شکل دادن به آرایشان بر فهم و احساس خودشان از اسلام تکیه می کنند. شاید هم از جزئیات تخصصی تفاسیر سنتی باخبر اند، اما همچنانکه زینب الغزالی در زندگی خود چنین کرد، آنها را به چالش می گیرند. به نظر می رسد برخی از فعالیت های زنان محجبه همچون پس گرفتن حق ورود به نماز مساجد مؤید این است که برخی از زنان محجبه تا حدی رویه های اسلام جریان غالب را در مورد زنان به چالش می گیرند. اما پژوهش های معدودی راجع به بازگشت برخی از زنان به مساجد و اهمیت آن صورت گرفته است.

متأسفانه پرسشنامه رضوان نظر زنان را در مورد تفاسیر متعارف و قانونیِ از تعدد زوجات، یا حق مردان به طلاق و محرومیت عمومی زنان از حقوق در شکل های عموماً جاری ازدواج نپرسیده است. اما از آنان پرسیده شده که آیا تحمیل قوانین شریعت به همگان را تحت عنوان برنامه ای برای ارتقای جامعه «به سطح بالاتری از آگاهی اسلامی» (که می تواند شامل اصلاح آموزش مذهبی برای کودکان و بزگسالان باشد) می پذیرند یا خیر. ۶۷ درصد از زنان محجبه با برنامه عمومی برای اصلاح شامل تحمیل قوانین شریعت موافق بودند. تعجب آور این است که ۵۲/۷ درصد از زنان غیر محجبه نیز با این پیشنهاد موافق بودند.

با توجه به اینکه زنان محجبه موافق کار کردن زنان، داشتن سمت های سیاسی بالا، دسترسی داشتن به همه سطوح آموزشی و برابری سیاسی و مدنی هستند، و حتی تعداد بسیاری از آنها موافق برابری در ازدواج اند، پذیرش قوانین شریعت دال بر ایمان به عدالت باطنی اسلام است و اینکه این عدالت

باید در قوانین اسلامی منعکس شود. البته دال بر نادانی از این که شریعت در عمل چگونه می تواند باشد، هم هست. از این متعجب کننده تر موافقت زنان غیر محجبه با تحمیل قوانین شریعت با توجه به دیدگاه های مشخصاً «فمینیستی» و نظرات آنها در مورد استقلال زنان است که بیشتر زنان غیر محجبه ابراز کرده اند. به نظر می رسد یافته های رضوان و پیمایش گروهی او نشان می دهد که افراد به عدالت اسلام عمیقاً ایمان دارند و معتقدند این عدالت باید در قوانین جاری باشد. همچنین نشان می دهد ناآگاهی افراد از محتوای قوانین اسلامی تنها منحصر به زنان محجبه نیست، بلکه به طور کلی در میان زنان جوان شایع است. متأسفانه، از هیچیک از این دو گروه در مورد نوع فهمشان از قوانین شریعت در ارتباط با زنان سؤال نشده است. نیز از آنها پرسیده نشده که چطور می توانند همسر مردی شوند که ممکن است زنهای دیگری هم داشته باشد.

اینکه زنان، اعم از محجبه و غیر محجبه از جزئیات تخصصی قوانین اسلامی نا آگاه اند، یافته جدیدی نیست. بررسی های انجام شده در مورد گروه های مردان نیز نشان می دهد آنها هم نوعاً از جزئیات تخصصی اسلام به شدت بی اطلاع اند. این بررسی ها حاکی از آن است که نه تنها بخش اعظم اعضای مرد سازمان های اسلامی به رغم از خودگذشتگی پرشورشان به مذهب، غالباً به نظر می آید «اطلاعات بسیار اندکی از بسیاری از آموزه های اسلامی دارند»، بلکه مردان سیاسی کاملاً متعصب آنها نیز از نظر آگاهی فقیر اند. حتی اعضای سیاسی اصلی گروه های اسلامی که در ارتباط با ترور یک وزیر کابینه در ۱۹۷۷ دستگیر شدند، «چندان از جزئیات تخصصی اسلام آگاهی نداشتند» و به رغم برخورداری از احساسات قوی در مسائل سیاسی، ایده های روشنی در مورد[۴۳] اهداف و برنامه های سیاسی شان نداشتند. تحلیلگری که با متعصبین اسلامگرا مصاحبه کرده می گوید:

> وقتی این فعالان به تبلیغ ایدئولوژی، نگرش، و احساساتشان می پردازند، شنوندگان درک نسبتاً واضحی از اینکه مخالف چه هستند، به دست می آورند، اما به روشنی نمی دانند اگر اسلامگرایان به قدرت برسند، چه خواهند کرد. آنها خصومت بسیار عمیقی نسبت به غرب، کمونیسم، و اسرائیل دارند. هر حاکمی با یکی از این سه وارد تعامل شود یا با آنها دوست باشد، به اسلام خیانت کرده است. در جامعه اسلامی واقعی، ثروت گزاف، اسراف، فقر مفرط، استثمار، و نزولخواری جایی ندارد. آنها تقریباً همه رژیم های جهان عرب و اسلامی را مردود می دانند. بسیاری از جنبه های انحطاط رفتاری در مصر را یا به نفوذ غرب نسبت می دهند یا به پول بادآورده نفت و به جد اعتقاد دارند که اگر «اسلام واقعی» پیاده شود، مصر و جهان اسلام جوامعی مستقل، آزاد، خوشبخت، و درستکار خواهند بود.[۴۴]

مردان جوانی که به اسلامگرایی روی می آورند، نیز همچون زنان جوان، پیام اخلاقی آن را می شنوند که مصرانه از مسلمانان می خواهد عادلانه و منصفانه رفتار کنند و دائماً بر انسانیت برابر همگان تأکید می کند. ندایی که آنها می شنوند، ندایی است که سازندگان اسلام جریان غالب

(بنگرید به فصل های ۴ و ۵)، یعنی اسلام جزئیات تخصصی، حُکمی، و آموزه ای به فراموشی سپرده اند و این مردان و زنان در باره اش بسیار کم می دانند.

اگر شرایط سیاسی فراهم بود، و اگر جوامع خاورمیانه ثبات سیاسی داشتند، به تکثر دموکراتیک، احترام به فرد انسانی، و آزادی بیان و عقیده پایبند بودند، ظهور نسلی از افراد جوان تحصیلکرده که برخی از آنها متوجه ندای اخلاقی و انسانی اسلام شده اند و برخی دلبستگی خاصی به مذهب یا به حجاب ندارند ولی آماده اند از بین مسیرهایی که برای شهروندان جهان مدرن در دسترس است، مسیرهای اندیشه را کشف کنند، تحولی مهم و انقلابی فکری را ایجاد می کرد. می توانست علامت آغاز عصری باشد که در آن دستورات و مفروضات اسلام جریان غالب به طور بنیادی زیر سؤال می رفت و کشف و صورتبندی دیگری از میراث اسلامی می توانست به مفهوم پردازی جدیدی از اسلام به عنوان یک مذهب و نظام احکام بینجامد و حتی ممکن بود به نظامی تبدیل شد که به لحاظ فکری باز باشد؛ همچنانکه مسیحیت برای بسیار کسان در بسیاری از کشورها چنین است.

متأسفانه شرایط سیاسی مساعد نیست و پیوستن جوانان به اسلام به دلایل احساسی و اجتماعی است و نه از سر آگاهی و به همین دلیل گروه هایی که بر خلاف جوانان، اغراض سیاسی روشنی دارند و می خواهند نظام های دینی خودکامه را با احکام قانونی و آموزه های سر تا پا مردسالار نهادینه کنند، از آنها سوء استفاده می کنند. در اسلام جریان غالب و احکامش در مورد رفتار با زنان و مردان، ترجیح آشکار مردان بر زنان در همه امور، تفاوت میان آنها و پست تر دانستن زنان و حقوق کمتر آنها در قانون هیچ ابهامی وجود ندارد. شک و شبهه ای هم در مورد نیت اسلام جریان غالب در گذشته و حال وجود ندارد. این جریان با دستیابی به قدرت سیاسی، همه کسانی را که اقتدار یا نوع فهم او از اسلام را به پرسش بگیرند، نابود می کند؛ حتی اگر آنها مسلمانانی باشند که پیام اخلاقی را بر دستورات مرجح بدانند.

به همین دلیل زنگ خطری که بسیاری از زنان عرب از جمله زنان فمینیست در مورد جریان اسلامی و بازگشت به حجاب به صدا در آورده اند، موجه است. معقول نیست که زنان جوان را به خاطر پوشش اسلامی مورد سرزنش قرار دهیم؛ طوری که انگار این پوشش ذاتاً سرکوبگر است. این همان نگاهی بود که قدرت های پیشین استعمارگر و طبقات بالا و متوسط وطنی که نگاه استعماری را درونی کرده بودند، به حجاب داشتند. حتی نامعقولتر آن است که آنها را به دلیل پذیرش پوشش اسلامی به عنوان ابزاری برای تأکید بر عادات اخلاقی و اجتماعی ای که به آن خو گرفته اند، و در عین حال می خواهند به پیشرفت تحصیلی و شغلی در جهانی بیگانه، نا هنجار و دارای فضاهای مختلط دست یابند، سرزنش کنیم. در واقع، ظهور زنانی که قادرند مسیر استقلال سیاسی، تحصیلی، حرفه ای و اقتصادی را برای خود هموار کنند، همچنانکه زنان محجبه چنین می کنند، و عملاً به زبانی متوسل می شوند که برای اکثریت جامعه ملموس و معنادار است، به خودی خود معرف مقطعی است که شاید برای زنان مسلمان امکانات بالقوه بی سابقه ای داشته باشد. اما پیوستن آنها

به اسلامگرایی فرهنگی و اخلاقی، بی آنکه عمد داشته باشند، موجب حمایت و قوت نیروهای اسلام سیاسی می شود که اگر در تحقق اهداف خود موفق شوند، دولت های دینی خودکامه ای را به وجود خواهند آورد که بی تردید اثرات منفی ویرانگری برای زنان خواهند داشت.

کنترل زنان، محدود کردن مشارکت آنها در اقتصاد، طرد آنها از بسیاری از حوزه های فعالیت در جامعه، از جمله سیاست، تحمیل قوانین عمیقاً نابرابر بر آنها، و بدتر از آن، خشونت های نظام مند، ویژگی بسیاری از جوامع مسلمان در گذشته بوده و امروز هم خصوصیت جوامع دین سالار و گروه هایی است که از نظر سیاسی به اسلامگرایی متعهد اند. در واقع، دولت اسلامی مدرن که از ابزار و تکنولوژی غربی از پاسپورت گرفته تا حسابداری کامپیوتری بهره مند است، می تواند قوانین خود را تحمیل کند و به نحو بی سابقه ای زنان را زیر نظر بگیرد. آزادی رفت و آمد زنان در مناطقی که در آن ساکن اند، پوشش زنان، حق زنان به سفر و کار و انتخاب محل کار در کشورهای خاورمیانه امروز، در عربستان به شدیدترین نحو و نیز دیگر جاها، نه تنها تحت کنترل و نظارت دقیق نیروی پلیس ، بلکه پلیس «اخلاقی» قرار دارد که کارکرد ویژه آن عبارتست از نظارت بر پوشش و رفت و آمد زنان، و تحمیل قوانینی همچون محروم کردن زنان از رانندگی، پوشیدن لباس های آستین کوتاه، یا ظاهر شدن در خیابان بدون پوشش سر. زنان در چنین کشورهایی در سیطره اقتدار مردان اند و لذا در عمل نه تنها زندانی مراقبان، پدر و مادر، و شوهر، بلکه زندانی دولت هم هستند.

در بسیاری از کشورهای عربی، ناراضیان سیاسی مرد نیز کنترل می شوند، از آزادی محروم اند، مورد آزار قرار می گیرند و به طرق مختلف مورد بدرفتاری قرار می گیرند. وضع حقوق بشر و فقدان آزادی ها و حقوق سیاسی برای مرد و زن، این کشورها را به مکان هایی تیره برای زندگی تبدیل کرده و به تعبیر یک مهاجر عرب، حتی «به لحاظ فرهنگی و سیاسی به ویرانه هایی مملو از ظلم و ستم» بدل ساخته است.[۴۵] اما زنان نه به دلیل مخالفت سیاسی بلکه صرفاً به دلیل زن بودن سرکوب می شوند و از حقوقشان محروم اند. بدرفتاری با مردان و کنترل آنها عموماً آشکار است، اما کنترل زنان، زندانی کردن آنها در خانه و در کشورشان، محروم کردن آنها از حق کار و تأمین معاش، مشارکت در سیاست، یا محروم کردن آنها از دیدن فرزندانشان پس از طلاق، عموماً آشکار نیست، ولی صورت قانونی دارد. به عبارت دیگر در بسیاری از کشورهای اسلامی باید از شهروندان در برابر دولت محافظت کرد و وضع حقوق بشر و حقوق سیاسی در این کشورها به اصلاح فراوان نیاز دارد، اما اصلاح این موارد برای رفع سرکوب از زنان یا محافظت آنها از دولت یا مردانی که دولتِ چنین آنها را بر زندگی زنان مسلط کرده، کافی نیست. در جاهایی که گروه های اسلامگرا اخیراً در آنها به قدرت رسیده اند و قوانین اسلامی را از نو جاری کرده اند، اکنون بی کم و کاست قوانینی را جاری کرده اند که محدودیت های جدید و گاهی هم قوانینی را بر زنان تحمیل کرده اند که ظلم وحشیانه و غیر انسانی نسبت به آنهاست. قوانینی که محدودیت هایی را به زنان تحمیل می کند و به مردان سلطه بی حد و حصر بر زنان «شان» می دهد، نوعاً از نخستین اقدامات «اسلامی» ای هستند که این گروه ها به محض رسیدن به قدرت به آن مبادرت می کنند. تعجبی هم ندارد.

نارضایتی و خستگی گسترده همواره عنصر بارز جوامعی است که گروه های اسلامی در آنها به قدرت می رسند. تحمیل محدودیت ها بر زنان، محدود کردن دسترسی آنها به آموزش و اشتغال، که در نتیجه به افزایش دسترسی مردان به هر دوی اینها، و همچنین ازدیاد خدمات خانگی زنان به مردان می شود، بیشتر شدن کنترل مردان بر زنان «شان»، راه های ساده و بدیهی برای از میان بردن و آرام کردن نارضایتی مردان و تسکین موقت فشارهای اقتصادی است.

به عنوان نمونه هایی از آنچه ممکن است در پی قدرت گرفتن گروه های اسلامی برای زنان رخ دهد، می توان به کشورهایی خارج از خاورمیانه عربی، یعنی ایران و پاکستان مراجعه کرد. مطالعات در مورد زنان ایرانی در ایران پس از انقلاب مؤید گزارش های مستند هاله افشار است که کارهای متعددی را به بررسی مصیبت های زنان ایرانی اختصاص داده است.[۴۶] قوانینی که در ایران بعد از انقلاب به وجود آمدند، به تعبیر افشار، زنان ایرانی را از «اکثر حقوق مدنی ای که به سختی به دست آورده بودند، محروم کرد... آنها را به اندام های جنسی خصوصی ای تقلیل داد که بنا به دستورات مذهبی جدید می بایست دائماً در خدمت شوهر باشند.»[۴۷] آیت الله خمینی به محض دستیابی به قدرت مبارزه، برنامه «بازگرداندن زنان به خانه» را آغاز کرد. در عرض چند ماه زنان «نابرابر» و «ناتوان» و به لحاظ زیست شناختی و طبیعی پست تر تعریف شدند. «صرف حضور آنها در ملأ عام تحریک آمیز توصیف شد و حجاب اسلامی برای آنها الزامی شد که می بایست آنها را از سر تا پا بپوشاند و آنها را به خانه بازگرداند» (۲۵۸). عدم رعایت حجاب هفتاد و چهار ضربه شلاق به همراه داشت. بدتر از آن، اعلام این احکام جوّی را به وجود آورد که تهاجم مردان به زنان را مجاز کرد: برخی از گروه های متعصب با چاقو و اسلحه به زنانی که به نظرشان به قدر کافی پوشیده نبودند، حمله ور شدند (۶۵-۲۶۴).

بر اساس قوانین ایران شهادت زنان با مردان برابر نیست. قضات زن اخراج شدند و ورود به برخی از رشته های علمی برای زنان ممنوع شد. حتی هدفِ مبارزه برای اخراج از شغل های دفتری نیز واقع شدند و به اشتغال در حوزه هایی مثل پرستاریَ و آموزش که برایشان مناسب تشخیص داده شد، تشویق شدند. زنان رسماً از بازار کار اخراج نشدند، اما این امر به دلیل خسارات فراوان جنگ ایران و عراق و کمبود نیروی کار مردانه هم بوده است.

دستاوردهایی که زنان پیش از انقلاب در حقوق زناشویی حاصل کرده بودند، بر باد رفت.[۴۸] سن ازدواج برای دختران از هیجده به سیزده سال تقلیل یافت و خویشاوندان شوهر حق حضانت کودکان را در هنگام طلاق یا مرگ شوهر به دست آوردند. سن حضانت برای پسران دو سالگی و برای دختران هفت سالگی شد. شوهر این حق را به دست آورد تا مانع کار کردن زن بشود (۲۶۹). حق مردان به تعدد زوجات و طلاق بر اساس اراده مرد برقرار شد که سوای دیگر موارد، به «رواج ازدواج های موقت و تعدد زوجات منجر شد. این ها به مردان مسن تر اجازه می داد زن جوان بگیرند و زن قبلی خود را برای کار کردن نگه دارند» (۲۷۳). با اینکه ایران یک کشور شیعه است،

در حالیکه کشورهای خاورمیانه عربی عمدتاً سنی هستند، تفاوت میان این دو شاخه از اسلامِ جریان غالب در بسیاری از موارد مربوط به زنان، از جمله در موارد فوق الذکر، ناچیز است.

عقایدی از همین دست در پاکستانِ سنّی در دوران حاکمیت ژنرال ضیاءالحق که در ۱۹۷۷ قدرت را در دست گرفت و حکومت نظامیِ اعلام کرد، پیاده شد. ضیاءالحق اعلام کرد که قصد دارد قانون جزا را اسلامی کند و کلاً به سمت اسلامی شدن حرکت کند. در ۱۹۸۰ او نخستین مجموعه از دستورات را صادر کرد که برای زنانِ تحت استخدام دولت مقرر می کرد حجاب بگذارند. در پی آن به زنان دستور داده شد محبجه شوندَ، وگرنه از کار اخراج می شوند. مردان نیز به داوران عفت زنانِ تبدیل شدند. حمله به زنان توسط مردان به ویژه در مواقعی که به پوشش مربوط می شد، تلویحاً مشروعیت یافت و آزار جنسی زنان به ویژه در محیط کار و خیابان افزایش یافت.

پژوهشگران دریافتند که در پاکستان « درست همزمان با اعلان دستورات جدید اسلامی... هتاکی به زنان افزایش یافت.» برای مثال برنامه های تلویزیونی به طور فزاینده زنان را به عنوان «ریشه و علت فساد» و «کسانی که مردان فقیر را مجبور به پذیرش رشوه، قاچاق، و دزدی می کنند» و زنان شاغل را به عنوان عامل «اخلاقیات سست و فروپاشی خانواده و ارزش های اجتماعی» به تصویر کشیدند.[۴۹] آرای یک اسلامگرای برجسته در مورد جایگاه زنان در جامعه اسلامی، در تلویزیون و مطبوعات برجسته شد که دائر بر این بود که زنان نباید به مناصب تصمیم گیری دسترسی داشته باشند. به نظر او «زنان شاغل باید بازنشسته شوند و حقوشان قطع شود.» زنان نباید «به هیچ وجه چهاردیواری خانه را ترک کنند مگر در مواقع ضروری» و تا زمانی که زنان کاملاً از دیده ها پنهان نشده اند، هیچکس را نباید به خاطر تجاوز به آنها مجازات کرد.[۵۰]

ایده آموزش دانشگاهی جدا برای زنان در اولویت قرار گرفت و دولت پیشنهاد داد کالج های زنانه اقتصاد خانه به دانشگاه ارتقاء رتبه داده شود. به نظر زنان فعال، ایده پشت این کار آن بود که زنان را به موضوعاتی همچون اقتصاد خانه که برایشان مناسب تشخیص داده می شد، سوق دهند تا آنها را از دستیابی به دانشگاه های اصلی که در آنها رشته های اصلی تدریس می شد، بازدارند. این حرکت در پی اعتراض مردان که می گفتند زنان بهترین موقعیت ها را در دانشگاه های کشور اشغال می کنند، در حالیکه این موقعیت ها باید متعلق به مردان باشد، انجام شد.[۵۱]

اسلامی شدن قانون مجازات در سال ۱۹۷۹ و به ویژه قوانین مربوط به مجازات زنا و تجاوز نیز پیامدهای هولناکی برای زنان داشت. برای مرد مسلمان بالغ، در موارد زنا و تجاوز نیاز به شاهد بود، اما برای زنان در این موارد نیاز به شهادت نبود. بنابراین زنانی که مردان را متهم به تجاوز یا حامله کردن خود می کردند، متهم به مجازات زنا می شدند، در حالیکه مردان به دلیل نبود شاهد از مجازات مصون می ماندند. پژوهشگرانی که از تحقیقاتشان در اینجا یاد کردم، موارد زیادی از وحشیگری و ظلم های هولناک در دادگاه های اسلامی تحت کنترل قانون مجازات اسلامی را بر شمرده اند.

قوانین و دستورات فوق در ایران و پاکستان یا مستقیماً انعکاس دیدگاه های تشریعی اسلام جریان غالب است یا کاملاً منطبق با تفسیر آنها از شریعت. لذا می توان مطمئن بود که هر حکومتی که خود را اسلامگرا بخواند، خواه شیعه باشد یا سنی، همین قوانین را در مورد زنان پیاده خواهد کرد.

۶۷ در صد از دانشجویان محجبه دانشگاه در مصر که مورد پرسش قرار گرفته اند، موافق اند که قوانین شریعت باید بر کشور حاکم باشد، و ۵۳ درصد از زنان غیر محجبه نیز با این موضوع موافق اند. اما بسیار بعید است که این دو گروه از کنترل های شدید، طرد، ظلم، و وحشیگری هایی که هم اکنون به نام اسلام در حق زنان روا داشته می شود، آگاه باشند.

یادداشت ها

۱. Ghulam Nabi Saqib, *Modernisation andMuslim Education in Egypt, Pakistan, and Turkey: A Comparative Study* (Lahor: Islamic Book Service, 1977), 233. 237; *The Charter* (Cairo: U.A.R.Information Department, 1962), 57, 84.

۲. تحصیلات ابتدایی در دهه ۱۹۲۹ و بار دیگر در دهه ۱۹۴۰ توسط دولت های قبلی اجباری شده بود، اما برای اجرایی کردن آموزش عمومی کار چندانی انجام نشده بود.

Amir Boktor, *The Development and Expansion of Education in the United Arab Republic* (Cairo: American University of Cairo Press, 1963), 27.

۳. در دهه ۱۹۷۰ بیش از ۶۰ درصد مدارس ابتدایی بیش از یک شیفت کار می کردند و حدوداً برای هر چهل دانش آموز یک معلم وجود داشت:

Khalid Ikram, *Egypt: Economic Management in a Period of Transition* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1980), 118.

۴. Mahmud A.Fakhsh, “The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt,” *Middle Eastern Studies* 16, no. 2 (1980): 45; Ikram, Egypt, 117, 130.

۵. Fadwa El Guindi, “Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement,” *Femmes de la Mediterranee Peuples Mediterraneens* 22- 23 (January-June 1983) 84: Fahim I. Qubain, *Education and Science in the Arab World* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1980), 71; Saqib, *Modernisation and Muslim Education*, 254; Ikram, Egypt, 130.

۶. Ikram, Egypt, 119; EarlL. Sullivan, Women in *Egyptian Public Life* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986), 34,35,195n48; Sullivan, “Women and Work in Egypt,” in *Women and Work in the Arab World*, ed. Sullivan and Karima Koraysem, *Cairo Working Papers in Social Science*, vol. 4, monograph 4 (Cairo: American University of Cairo Press, 1981), 14, 29-33,37; and Peter C. Dodd, “Youth and Women’s Emancipation in the U.A.R.,” *Middle East Journal* 22, no.2 (1968): 161.

در همان زمان، اشتغال کشاورزی که یکی از بزرگترین اشتغالات زنان بود، بنا به گزارش ها شاید به دلیل مهاجرت افول کرد. اما آمارها دقیق نیستند، زیرا زنان شاغل تمام وقت تمایلی به شمارش شدن نداشتند و بیشتر زنان در مزارع خودشان کار می کردند. در واقع، آمارها در مورد زنان کارگر شامل کسانی که در خدمات فرهنگی و خانگی مشغول بودند، عموماً غیر قابل اتکا است، زیرا گرایش آشکاری به کم تخمین زدن زنان کارگر وجود دارد. زنانی که در صنعت کار می کردند، از ۳ درصد (در سال ۱۹۶۱) تا ۱۱ درصد (در سال ۱۹۷۱) نیروی کار را تشکیل می دادند، هرچند کار منشی گری غالباً رو به افزایش بود.

Sullivan, “Women and Work in Egypt,” 17-18.

۷. Mahmoud Abdel-Fadil, “Educational Expansion and Income Distribution in Egypt, 1952-57,” in *The Political Economy of Income Distribution in Egypt*, ed. Robert L. Tignor and Gouda Abdel-Khaled (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982), 335.

۸. Ikram, *Egypt*, 110, 130.

۹. Hohn Waterbury, *Egypt: Burdens of the Past, Options for the Future* (Bloomington: Indiana University press, 1978), 78: Ikram, *Egypt*, 105.

۱۰. بنگرید به:

Waterbury, *Egypt*, 61.

۱۱. Ikram, *Egypt*, 110-11.

۱۲. Waterbury, *Egypt*, 58,56;

احمد طاها احمد، المرأه كفاحه و اعمالها (قاهره: دار الجماهير، ۱۹۶۴)، ۵۸-۱۵۶.

۱۳. به ویژه بنگرید به:

Saad Eddin Ibrahim, "Social Mobility and Income Distribution in Egypt, 1952-1977," in *Political Economy of Income Distribution*, ed. Tignor and Abdel-Khalek, 381.

۱۴. Ikram, Egypt, 142, 113, 145.

۱۵. Waterbury, *Egypt*,127-28; see also Ikram, *Egypt*, 148-49.

۱۶. بنگرید به

Fakhsh, "Consequences of Modern Education," 49-51.

۱۷. در طول پنجاه سال از اواخر دهه ۱۹۲۰ تا اواخر دهه ۱۹۷۰ باسوادی مردان از ۱۹ درصد به ۵۷ درصد و با سوادی زنان با ارتقای ۴ درصد که رقمی قابل چشمپوشی است، به ۳۰ درصد افزایش یافت. در انتهای این دوره بیش از نیمی از همه مردان و تقریباً یک سوم زنان باسواد شده بودند:

Amin Boktor, *School and Society in the Valley of the Nile* (Cairo: Elias Modern Press, 1936), 104; Sullivan, "Women and Work in Egypt," 24, 26; and also Sullivan, *Women in Egyptian Public Life*, 34.

۱۸. عزیزه حسین که یک مددکار حرفه ای برای تنظیم خانواده و دیگر موضوعات مرتبط با زنان بود، توصیف می کند که چگونه انجمن تنظیم خانواده در دهه ۱۹۷۰ تلاشی سیستماتیک را برای اصلاح قوانین احوال شخصیه آغاز کرد و نسخه ای از این قانون تنظیم کرد که در آن تغییراتی به نفع زنان صورت گرفته بود، و تصویب آن از سوی سادات هموار شد. پس از مرگ او این اصلاحیه از قانون برداشته شد و در شکل اصلاح شده به صورت نهادینه در آمد:

Husein, "Recent Amendments to Egypt's Personal Status Law," in *Women and the Family in the Middle East*, ed. Elizabeth Warnock Farnea (Austin: Texas University Press, 1985), 230.

۱۹. مروه حاتم در دانشگاه هاروارد اکنون روی کتابی کار می کند که این دوره را پوشش می دهد.

۲۰. Andre Chedid, *From Sleep Unbound*, trans. Sharon Spencer (London: Serpent's Tail, 1987), 80.

نقد مردسالاری در قرن بیستم هم از جانب مردان و هم زنان عرب صورت گرفته است. برای مثال بنگرید به:

Hisahm Sharabi, Neopatriarchy: *A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1988), 41n51.

۲۱. Joel Beinen and Zackary, *Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954* (Princeton: Princeton University Press, 1987), 271.

۲۲. Nazih N.M. Ayubi, “The Political Revival of Islam: The Case of Egypt,” *International Journal of Middle East Studies* 12, no.4 (1980): 490.

۲۳. Saad Eddin Ibrahim, “Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings,” *International Journal of Middle East Studies* 12, no. 4 (1980): 426.

۲۴. John Alden Williams, “A Return to the Veil in Egypt,” *Middle East Review* 11, no. 3 (1979): 53. Waterbury, *Egypt*, 151.

۲۵. Waterbury, *Egypt*, 151.

۲۶. Saad Eddin Ibrahim, *The New Arab Social Order* (Boulder, Colo.: Westview Press; London: Croom Helm, 1982), 18.

۲۷. Ibid., 92-93; Sullivan, “Women and Work in Egypt,” 34.

۲۸. برای بحث در این مورد بنگرید به:

Ibrahim, *New Arab Social Order*, chap. 4.

۲۹. Ibid., 89; Fouad Ajami, “The Open Door Economy: Its Roots and Welfare Consequences,” in *Political Economy of Income Distribution*, ed. Tignor and Abdel-Khalek, 505.

۳۰. برای توصیف بیشتر بنگرید به:

Ayubi, “Political Revival of Islam,” 494; and fadwa El Guindi, “Veiling Intifah with Muslim Ethic: Egypt’s Contemporary Islamic Movement,” *Social Problems* 28, no.4(1981): 474.

۳۱. Williams, “Return to the Veil in Egypt,”49-50.

۳۲. Ibrahim, “Anatomy of Islamic Groups,” 438.

۳۳. زینب عبد المجید رضوان، ظهیره الحجاب بین الجمعیت ([قاهره]: المرکز القومی للبحوث الأجتماعی و النسائیه، ۱۹۸۲)، ۴۰، ۴۲، ۳۷، ۸۲-۸۱.

۳۴. Ibrahim, “Anatomy of Islamic Groups,” 21.

۳۵. پنجاه درصد از زنان با داشتن پوشش اسلامی احساس آرامش درونی می کردند. دیگر پاسخگویان بر این باور بودند که پوشش اسلامی باعث می شود از آزار در اماکن عمومی توسط مردان دور بمانند (۱۹.۵ درصد) و مردم با آنها به چشم جدیدی نگاه کنند (۲۰ درصد). رضوان، ظهیره الحجاب، ۹۲.

۳۶. Ibrahim, “Anatomy of Islamic Groups,” 448.

۳۷. Safia K. Mohsen, “New Images, Old Reflections: Working Middle- Class Women in Egypt,” in *Women and the Family in the Middle East*, ed. Fernea, 69;

رضوان، ظهیره الحجاب، ۹۲.

۳۸. Mohsen, “New Images, Old Reflections,” 69.

۳۹. El Guindi, “Veiled Activism,” 87-88.

۴۰. Sharbai, Neopatriarchy, 137

در این کتاب شرابی با اقناع کنندگی بسیاری تشریح می کند که چگونه همه جنبش های سیاسی در جوامع عربی در این قرن [بیستم] پیش از ظهور اسلامگرایی پدید آمده اند. نیز بنگرید به: همان، فصل ۹.

۴۱. رضوان، ظهیره الحجاب، ۹۴، ۹۹، ۱۰۴، ۹۵، ۱۰۱.

۴۲. پیشین، ۱۱۲، ۱۰۷، ۱۱۳.

۴۳. Ayubi, “Political Revival if Islam,” 493-94; Ibrahim, *New Arab Social Order*, 21.

۴۴. Ibrahim, *New Arab Social Order*, 22.

نیز بنگرید به مقاله او:

“Anatomy of Islamic Group.”

برای یک شرح مبسوطو جذاب از نا کجا آباد گرایی مبهم و باردار و وعده های بنیادگرایی اسلامی بنگرید به:

Sharabi, *Neopatriarchy*, chap.9, esp.pp.139-47.

۴۵. Sharabi, *Neopatriarchy*, 155.

۴۶. دیگر پژوهش های افشار که به این موضوع مرتبط است به اضافه کاری که در صفحات آتی ذکر آن خواهد رفت عبارتند از:

“The Iranian Theocracy,” in *Iran: A Revolution in Turmoil*, ed. Afshar (London: Macmillan, 1985), 220-44; and “Khomeini’s Teachings and Their Implications for Iranian Women,” in *The Shadow of Islam*, ed. A. Tabri and N. Yeganeh (London: Zed Press, 1982), 75-90.

این مجموعه مقالات مفید دیگری هم دارد. دیگر پژوهش های مفید در باره زنان در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از:

Farah Azari, ed. Women of Iran: *The Conflict with Fundamentalist Islam* (London: Ithaca Press, 1983); Eliz Sanasarian, *The Women’s Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini* (New York: Praeger Publishers, 1982); Guity Nashat, ed., *Women and Revolution in Iran* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1983); Val Moghadem, “Women, Work, and Ideology in the Islamic Republic,” *International Journal of Middle East Studies* 20, no. 2 (1988)’ Patricia J. Higgins, “Women in the Islamic republic of Iran: legal, Social, and Ideological Changes,” *Signs* 10, no. 31 (1985): 477-95; and Minou Reeves, *Female Warriors of Allah* (New York: E.P.Dutton, 1988).

در مورد اسلامگرایی یا احیای اسلام آثار متعدد دیگری هم وجود دارند که مفیدترین آنها عبارتند از:

Ali E. Hillal Dessouki, Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger Publishers, 1982); R. Hrair Dekmeijan, *Islam in Revolution* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985); Fred Halliday and Hamza Alavi, eds., *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* (New York: Monthly Review Press, 1988); Sheeren Hunter, ed., *The Politics of Islamic Revivalism* (Bloomington: Indiana University Press, 1988); Bruce B. Lawrence, *Defenders of God* (San Farncisco: Harper and Row, 1989): James P. Piscatori, *Islam in the Political Process*, ed. Piscatori (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985).

.

۴۷. Haleh Afshar, "Women, State and Ideology in Iran," *Third World Quarterly* 7, no. 2 (1985): 256; Hereafter cited in the text.

۴۸. (یادداشت مترجم) به دلیل کم اطلاعی در مورد ایران، نویسنده در این بخش دچار اشتباهاتی شده بود که در ترجمه تصحیح شد.

۴۹. Khawar Mumtaz and Farida Shaheed, *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back?* (London: Zed Books, 1987), 82.

۵۰. Ibid., 83-84.

۵۱. Ibid., 89.

فصل ۱۲ نتیجه گیری

در گفتارهای ژئوپولیتیک، حجاب نوپدید علامت بسیاری چیزهاست که از آن میان نفی غرب برجسته است. اما اگر علت اینکه حجاب چنین معنایی را در اواخر قرن بیستم پیدا کرده، در نظر بگیریم، مشخص می شود که گفتارهای غرب و سلطه استعماری بودند که برای نخستین بار معنای حجاب را در گفتارهای ژئوپولیتیک تعیین کرده و بدین ترتیب شرایط ظهور آن را به عنوان نماد مقاومت برقرار کردند. به تعبیر دیگر، ظهور مجدد حجاب از رهگذر همین نیرو، به عنوان نماد مقاومت، گواه رواج گفتارهای غربیِ به پرسش گرفته نشده و هژمونیک در عصر ما است. گواه این واقعیت اَست که گفتارهای مقاومت و نفی هنوز به همان میزان از گفتار و ایده های ایجاد شده و انتشار یافته توسط غرب جدایی ناپذیر است که گفتارهایی که آشکارا مدافع تقلید از غرب اند یا کسانی همچون فرانتس فانون یا نوال سعداوی که منتقد غرب اند، اما نقد خود را بر پایه مفروضات فکری و ایده های سیاسی از جمله حقوق افراد می گذارند که سرمایه داری بورژوای غربی آن را صورت بندی کرد و به دنبال هژمونی غربی در جهان گسترش یافت.

مصلحان اسلامی همچون افغانی و عبده و اسلامگرایان جنگجوی امروزی، روشنفکرانی که غرب را به طور ریشه ای نقد می کنند، از جمله مارکسیست هایی چون فرانتس فانون، سمیر امین، سعداوی، و روشنفکران لیبرالی که با تمام وجود مدافع ایده استعماری برتری غرب و تقلید از آن اند، از نظر موضع سیاسی به طور ریشه ای با یکدیگر تفاوت دارند، اما خواه معترف باشند یا خیر، در اقتباس از زبان سیاسی و فکری غرب با یکدیگر تفاوتی ندارند. اسلام احیا شده و از نو صورت بندی شده به دست اسلامگرایان

جنگجو یا توسط عبده و معاصرانش، اسلامی است که از گفتارهای معتبر غربی بارور شده و زبان و آرای غربی را به خدمت گرفته است. بنابراین در همه گفتارهای موجود در جهان عرب، خواه از نوع همدستی با غرب باشد یا مقاومت در برابر آن، اهداف و ایده آل هایی که به زبان می آیند و حتی نفی و خشم غالباً مشروع نسبت به غرب همگی به زبان گفتار مسلط در جامعه جهانی ما که در اصل غربی اسَت، صورت بندی می شوند.

این امر به ویژه در مورد مواضع اسلامگرایان صدق می کند. مارکسیست ها، سکولاریست ها، و فمینیست ها، عموماً حتی اگر نه آشکار، بلکه به طور تلویحی ابتنای خود بر اندیشه غربی را می پذیرند، اما اسلامگرایان مدعی احیای اسلام «ناب» و فرهنگ بومی «اصیل» اند، و بر علیه سکولاریسم، مارکسیسم، و فمینیسم اقامه دعوی و به آنها حمله می کنند و دلیل می آورند که اینها واردات غربی بیگانه اند، در حالیکه اسلامگرایی خواهان احیای سنت بومی است. اما امروزه، خواه ناخواه، همانطور که آشیسناندی، روانشناس و منتقد هندی می گوید، غرب همه جا هست، «در ساختارها و در اذهان» و آرای سیاسی، تکنولوژی، و نظام های فکری غرب به طور فراگیر به همه جوامع رسوخ کرده اند.[۱] از آنها گریزی نیست و حتی اگر فرض را بر این بگذاریم که در این بخش کهن و به لحاظ تاریخی، چند فرهنگی اساساً امکان خلوص فرهنگی وجود داشته است، اما امروزه راهی به سوی گذشته خالص و دست نخورده فرهنگی وجود دارد.

موضع اسلامگرایی نسبت به زنان نیز به این دلیل مسأله ساز است که ماهیتاً ارتجاعی است و درست مانند گفتار استعماری مسأله زنان را به منازعه بر سر فرهنگ باز می گرداند. نوعاً زنان و تأکید مجدد بر آداب و رسوم بومی در ارتباط با زنان و احیای آداب و رسوم و قوانین جوامع مسلمان گذشته، در برنامه اسلامگرایان سیاسی محوریت دارند. دستکم یکی از دلایل اصل بودن زنان برای برنامه اسلامگرایی این است که در حمله گفتاری استعماری به اسلام و فرهنگ عربی زنان اصل بودند. پیشتر توضیح دادم که چگونه در قرن نوزدهم گفتارهای سلطه استعماری زبان فمینیسم را برای حمله به جوامع مسلمان اقتباس کردند. امپریالیست های مذکری که در خانه خود به مخالفت سرسختانه با فمینیسم معروف بودند، در خارج مبارزه بر ضد «تحقیر» زنان در جوامع مسلمان را رهبری می کردند و از پیشروترین مدافعان بی حجابی بودند. حجاب و موقعیت زنان در جوامع مسلمان در زبان آنها اثباتی بر پست تر بودن اسلام و توجیهی در تلاش آنها برای نابود کردن مذهب و جامعه اسلامی بود. در ضمن، همانطور که پیشتر توضیح دادم، طبقات بالای جوامع عرب که منافعشان با قدرت های استعماری در هم تنیده بود، این ایده را پذیرفتند و آن را ارتقا دادند. گفتار مقاومت با این ایده مخالف بود. آن را وارونه کرد و بر اهمیت حجاب و دیگر رویه های سنتی تأکید کرد.

بنابراین اعتقاد به بازگشت، یا حفظ اسلام «ناب» و فرهنگ «اصیل» بومی، خود، عکس العملی در مقابل گفتارهای استعماری و تلاش استعمار برای نابودی اسلام و فرهنگ عربی و جایگزین

کردن آنها با رویه ها و باورهای غربی است. اما آنچه اکنون بدان نیاز داریم، عکس العمل به هجوم استعماری و پسا استعماری به فرهنگ های غیر غربی که صرفاً به وارونه شدن ایده های استعماری برای تأکید بر نقطه مقابل آنها می انجامد، نیست. ما امروز به حرکت به فراسوی محدوده های این ایده ها و گذشتن از نفی یا همدستی با ابتکارات و ایده های غربی، غیر غربی، و بومی نیاز داریم. اکنون زمان ایجاد نهادها بر اساس شایستگی است، و نه بر اساس اصل و نسب. حقیقت لایتغیر این است که امروزه شکوفایی تمدن و میراث فرهنگی، خواه غربی یا غیر غربی، به طور قطع مدیون ابتکارات یا سنت های فکری دیگر مردمان در سرزمین های دیگر است. بنابراین چرا باید از انسانها خواست تا ابتکارات مفید، خواه سیاسی، تکنولوژیکی یا هر نوع دیگری را کنار بگذارند؛ تنها به این دلیل که قبیله دیگری آن را به وجود آورده است؟ یا بر عکس، به کاری که هیچکس آن را توصیه نمی کند و حتی بسیاری مخالف آن هستند، مجبورشان کنیم؛ تنها به این دلیل که بومی است؟

نفی چیزهای غربی و عصبانیت از جهان غرب که البته به امتناع از تجهیزات نظامی یا تکنولوژیک آن منجر نمی شود، قابل فهم است. اعراب از ظلم و استثمار به دست دولت های غربی استعماری و نو استعماری رنج برده و هنوز هم می برند. اما نه عصبانیت به عنوان سیاست، نه خودفریبی و دورویی ای که در اتکا بر تکنولوژی های غربی بروز پیدا می کند، و نه گزینش انتخابی جنبه هایی از گذشته از جمله قوانین مربوط به کنترل زنان، هیچیک سیاست های قانع کننده ای نیستند که بتوانند جهان عرب را از تنگنای بی قدرتی و وابستگی اقتصادی در آورند. در واقع اسلامگرایی در همه زمینه ها به ساز و برگ های تکنیکی و فکری غرب متکی است، ولی مدعی بازگشت به میراث ناب فرهنگی است.

به همین نحو، با احتساب گذشته های حتی دورتر، موضع اسلامگرایان و دعوی آنها مبنی بر احیای روش های اسلامی «ناب» و «اصیل» در مورد زنان باز هم مشکل دار می شود. اسلامگرایان نخست می پندارند که جنسیت در جامعه صدر اسلام و در رفتارها و گفته های پیامبر کاملاً خالی از ابهام و به صورت دقیق و مطلق واضح است، و فهم از جنسیت که در متون نوشتاری اسلام جریان غالب بیان شده تنها فهم ممکن و خالی از مناقشه از معنای جنسیت در اسلام است. اما اسنَادی که در صفحات پیشین مرور شد، مؤید هیچیک از این مفروضات نیست. معنا و بیان اجتماعی جنسیت که در جامعه صدر اسلام در عربستان وجود داشت کاملاً با آنچه در جوامع مسلمان بعدی پدید آمد، تفاوت داشت. جامعه ای که به طور خاص در صورتبندی گفتارهای مؤسس اسلام مسلط در شکل نهادی، قانونی، و وحیانی نقش داشت، عراق دوره عباسی بود. معنای جنسیت دَر جامعه عباسی (یعنی جامعه ای که در آن سنت های مذاهب و فرهنگ ها اعم از یهود، مسیحی، و ایرانی به گونه ای تفکیک ناپذیر در یکدیگر ادغام و جذب اندیشه اسلامی شدند) و مفهوم خاصی که «زن» در آن جامعه پیدا کرد، به ادبیات، قانون، و نهادهای آن عصر راه یافت و همین محصولات امروزه ستون فقرات اندیشه اسلامِ جریان غالب را تشکیل می دهد. تعصبات مردسالار و زن ستیز این جامعه

باعث به وجود آمدن دو جریان مختلف در پیام وحی شد. همانطور که پیشتر استدلال کردم، حتی وقتی اسلام ساختار سلسله مراتبی را به عنوان مبنای مناسبات بین زن و مرد نهادینه کرد، در پیام اخلاقی اش، همچون مسیحیت و آیین یهود برابری اخلاقی و معنوی همه انسانها را هم موعظه می کرد. بنابر این می توان استدلال کرد که با اینکه اسلام سلسله مراتب جنسی را نهادینه کرد، اما در پیام اخلاقی اش زمینه واژگونی همین سلسله مراتب را نیز قرار داد. در جامعه عباسی قواعدی مورد تأکید قرار گرفت که سلسله مراتب جنسی را نهادینه کردند و پیام اخلاقی که بر برابری همه آدمیان و اهمیت عدالت تأکید می کرد، نادیده گرفته شد و در ارتباط با زنان این پیام به هیچ وجه در قوانین و نهادهایی که در آن زمان شکل گرفتند، منعکس نشد.

این پیام اخلاقی که توسط طبقات مسلط و خالقان اسلام جریان غالب نادیده گرفته شد، در مقابل، مورد تأکید گروه های حاشیه ای و طبقات فرودستی بوَد که با نظم سیاسی مسلط و تفسیر آن از اسلام از جمله درکش از معنای جنسیت و ترتیبات مرتبط با زنان سر ستیز داشتند. از همان آغاز، تفسیر معنای جنسیت در جامعه مسلط و دیگر مباحث کلیدی از جمله ساماندهی درست سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان، مورد مناقشه بود. فهم اسلام جریان غالب از پیام اسلام به عنوان تنها تفسیر مشروع توانست دست بالا را پیدا کند، اما نه از آنَ رو که تنها تفسیر ممکن بود، بلکه از آن جهت که در ید صاحبان قدرت سیاسی بود، یعنی کسانی که می توانستند قرائت های دیگر را تحت عنوان «کفر آمیز» از اعتبار ساقط و ریشه کن کنند.

اسلام تخصصی و فقهی جریان غالب که عناصر اخلاقی پیام اسلام را کنار می گذارد، امروز نیز از نظر سیاسی غلبه داردَ. اما مسلمانان عادی نه به این بانگ فقهی، بلکه به ندای اخلاقی و مساوات طلبانه اسلام که به روشنترین شکل و به کرات آن را می شنوند، گوش می سپرند. به خاطر شنیدن این ندای مساوات طلبانه است که زنان مسلمان به رغم حیرت غیر مسلمانان اعتقاد دارند که اسلام قائل به تبعیض جنسی نیست. همانطور که مسیحیت پاپی مدعی تنها تفسیر درست از مسیحیت بود، اسلام برخوردار از قدرت سیاسی هم مدعی تنها تفسیر درست از شریعت است. تنها در این نوع اسلامَ و بازتاب آن در ادبیات شرق شناسی غربی است که موقعیت زنان فرودست باقی مانده است. همچون دیگر مذاهب تک خدایی و غیر از آن، اهمیت و ارزش اسلام برای جوامع بشری در موضوعاتی بوده و هست که تفاسیر گوناگونی از آنها در گذشته امکانپذیر بوده و امروزه نیز تفاسیر گوناگونی از جمله تفاسیر فمینیستی از آنها امکانپذیر است.[۲]

بنابراین، موضع اسلامگرایان نسبت به گذشته دور هم غلط است، زیرا فرض را بر این می گذارد که جنسیت در جامعه صدر اسلام برداشتی منفرد، ساده و خالی از مناقشه داشته که به صورت دقیق و مطلق، واضح است. این فرض هم اشتباه است که میراث اسلامی در موارد مربوط به جنسیت تنها پذیرای یک تفسیر است و تفسیر درست همان است که به بدنه اندیشه اسلامی راه یافته و حفظ شده است و اینکه مکتوب کردن و تأسیس میراث اسلامِ جریان غالب دهه ها و بلکه قرن ها پس

از پیامبر در جوامع خاورمیانه صورت گرفت. اسلامگرایان با اتکا بر این مفروضات، از یکسو پیچیدگی نظام جنسیت را که به صور گوناگون و جامع در شعائر اجتماعی، تجویز های افواهی، و رفت و برگشت میان اینها به بیان در آمده، و از سوی دیگر نقش تعیین کننده تفسیر را نادیده می گیرند. در پس ذهنیت های فوق، و به ویژه این باور که احکامی که در دوره عباسی و در دیگر جوامع مسلمان آغازین به وجود آمده کاملاً محفوظ مانده و به صورت دقیق معنای دست نخورده آغازین را در خود جای داده اند، این اعتقاد نهفته است که ایده ها، نظام معانی، و مفاهیم جنسیت بدون اینکه دخل و تصرفی در آنها صورت گیرد، یا به رنگ شعائر، فرهنگ ها و نظام های جنسیت در دیگر جوامع در آیند، منتقل و دست به دست شده اند. اسلامگرایان با رویکرد لفظ گرا معتقدند تشخیص قواعد مربوط به جنسیت در جامعه صدر اسلام در الگوهای مشخص امکانپذیر است و لذا انتقال آنها به جوامع مسلمان مدرن و کاربرد آن ها در این جوامع همان برداشتی از جنسیت را ایجاد می کند که در ابتدا وجود داشته و بیان شده است. این ذهنیت قاصر از تشخیص این موضوع است که قواعد یک جامعه در مورد جنسیت بخشی از نظام جامع و یکپارچه و بخشی از گفتار جنسیت در یک جامعه است که اشکال گوناگون اجتماعی، قانونی و روانشناختی دارد و لذا انتقال تکه ای از گفتار جامعه اسلامی عربستان (حتی اگر فهم آن خالی از ابهام می بود) به جوامع مسلمان مدرنی که از بیخ و بن متفاوت اند، به ایجاد مناسبات جنسیتیِ عربی اسلامی از نوع جامعه آغازین نمی انجامد، بلکه صرفاً یک تقلید مضحک خواهد بود.

معنای جنسیت آنگونه که اسلام جریان غالب آن را به وجود آورد، تقریباً تا آغاز قرن نوزدهم در خاورمیانه اسلامی گفتاری مسلط بود. نظام اجتماعی ای که طراحی و جاری کرد، در همه سطوح فرهنگی، قانونی، اجتماعی و نهادی به وضوح زنان را تحت سلطه و انقیاد خود داشت. اسلام جریان غالب زنان را از نظر اقتصادی به حاشیه رانده و آنها را موجوداتی فرودست تر از مردان تعریف کرده بود. در این نظام چنان به زنان منفی نگاه می شد که حتی زنانی همچون رابعه عدویه که دارای جایگاه معنوی بودند نیز در نظرمردانی همچون غزالی که بلندگوی اسلام جریان غالب بودند، نسبت به مردانی که جایگاه معنوی پایینی داشتند، فرودست تر به حساب می آمدند. بدیهی است نارضایتی از این دیدگاه وجود داشت و در اندیشه برخی گروه ها از جمله صوفیه و قرامطه و معدودی فلاسفه همچون ابن عربی به بیان در آمد. همچنین بدیهی است که مقاومت غیر رسمی نسبت به فرهنگ مسلط در خانواده ها و در افراد وجود داشت. خانواده هایی که از لحاظ اقتصادی در موقعیتی بودند که بتوانند برای دخترانشان ازدواج تک همسری را تضمین کنند یا از منافع او در ازدواج حمایت کنند و چنین شرطی را تحمیل کنند، مقاومت خانوادگی و فردی در برابر فرهنگ مسلط در مورد جایگاه و حقوق زنان را به نمایش می گذارند. همچنین اینکه به رغم فقدان آموزش برای دختران برخی از خانواده ها دخترانشان را نه تنها برای باسواد بودن بلکه به این منظور آموزش می دادند که دانشمندان برجسته و زنان فرهیخته ای شوند، شاهد دیگری است بر مقاومت در میان مردم در برابر تجویزها و دستورات دیدگاه های غالب در مورد زنان.

افشاشدن این نظام با نفوذ اقتصادی اروپا در اوایل قرن نوزدهم آغاز شد. از آن زمان به بعد، سازگاری ای که تا آن زمان در خاورمیانه اسلامی میان گفتار جنسیتِ اسلامِ جریان غالب و بیان اجتماعی و نهادی آن گفتار وجود داشت، رو به زوال رفت. این زوالَ که به تَدریج به نابودی نظم کهن و نهادهای آن انجامید، در زمان ما نیز ادامه دارد.

دلیلی وجود ندارد که زنان مسلمان از بابت زوال راه و رسم ها و دستورات جوامع مسلمان آغازین یا نابودی نظم کهن و نهادهای سلطه و طرد آن متأسف باشند. در طی قرن نوزدهم تعداد زیادی از زنان در کشورهای عربی به حقوق سیاسی و مدنی و دسترسی واقعی به آموزش دست یافته اند، دستکم تا جایی که به سیاست های عمومی مربوط می شود. اما تعصبات فرهنگی همچون دیگر بخش های جهان غرب و غیر غرب و منابع ناکافی مانع از پیشرفت زنان در برخی زمینه ها می شود. همچنین زنان در تعداد زیادی از کشورهای عربی عملاً وارد همه مشاغل شده اند، از تدریس گرفته تا پرستاری و پزشکی و حقوق و مهندسی. پیشرفت در این حوزه ها در کشورهای مختلف با تندی و کندی هایی همراه بوده است. اما به طور کلی بیشتر ملت های خاورمیانه به سمت پذیرش زبان سیاسی غرب در مورد حقوق بشر و حقوق سیاسی و از این رو به سمت پذیرش حقوق زنان و مردان حرکت کرده یا دارند حرکت می کنند.

در این روند دو استثنا وجود دارد. یکی از آنها استثنای جغرافیایی است. کشورهای داخل شبه جزیره عربستان که کمتر در معرض سلطه اقتصادی، فرهنگی، یا سیاسی اروپا و کمتر به روی دیگر فرهنگ ها و ایده ها باز بوده، هنوز هم در مقابل این تحول فرهنگی مقاومت می کند. علاوه بر این، جوامع موجود در این منطقه به ویژه عربستان سعودی در پاسخ به تأثیرات روزافزون جهانی در دهه های اخیر تلاش کرده اند دیوارهای فرهنگی و ایدئولوژیکیِ به مراتب نفوذناپذیرتری را ایجاد کنند. اگرچه کشورهای شبه جزیره آموزش زنان را مجاز دانسَتند اما در دیگر موارد محدودیت های گذشته همچنان محکم اند و ایده های مدرن در مورد حقوق از جمله حق رأی که بخشی از اندیشه سیاسی معاصر را تشکیل می دهد، هنوز جایی ندارند. اما کویت پیش از تجاوز عراق به خاک این کشور به سوی ایجاد تحولات مهم در مورد زنان گام برداشت.

استثنای دیگر در روند معطوف به افزایش و بسط حقوق زنان در کشورهای خاورمیانه به غیر از کشورهای شبه جزیره عربستان، در رابطه با قانون خانواده یعنی قانون مربوط به ازدواج، طلاق، و حضانت از کودکان است. این قانون عمیقاً در مقابل هر نوع تحول مقاومت می کند. هرچند در بخش اعظمی از قرن بیستم لیبرال ها و فمینیست ها در بسیاری از جوامع مسلمان مصرانه تلاش هایی را برای ایجاد اصلاحات انجام داده اند، اما قوانینی که در جوامع به شدت زن ستیز در دو سه قرن اول اسلامی ایجاد شدند، کماکان بر روابط زنان و مردان حاکم اند. تنها برخی از کشورها، یعنی عراق، سوریه، و تونس اصلاحاتی را در قوانینشان به وجود آورده اند که قوانین اسلام جریان غالب را به اشکال گوناگون اصلاح می کند.

قانون خانواده سنگ بنای نظام مردسالاری است که اسلام جریان غالب به وجود آورده است. اینکه این قانون تاکنون دست نخورده باقی مانده نشانه وجود قدرت های بسیار نیرومند در جوامع خاورمیانه است که بنا دارند امتیازات مردانه و سلطه مردان بر زنان را حفظ کنند. این نیروها در میان جنبش های اسلامگرا رشد می کنند. در جاهایی که اسلامگرایی به نهادینه شدن «اسلام» به عنوان مبنای رسمی قدرت سیاسی منجر شده، یعنی ایران و پاکستان در زمان ضیاءالحق،[۳] حکومت ها در صدد تغییر جامعه بر آمدند و تلاش کردند خانه ها را به زندان زنان تبدیل کنند. در ایران و پاکستان محصور کردن زنان، طرد آنها از بسیاری از حوزه های شغلی و رفتار ناعادلانه و غیر انسانی با آنها به صورت قانون در آمد. به علاوه، در این دو کشور گفتار زن ستیز به نظام اجتماعی راه یافت و به دنبال آن خشونت مردان نسبت به زنان تلویحاً مشروعیت یافت. همچنین به عوض اینکه مردان خسته از فقر و بی قدرتی، فساد و ورشکستگی دولت را هدف قرار دهند، زنان را هدف می گیرند. علاوه بر هزینه هایی که بر زنان تحمیل می شود، محدودیت دسترسی آنها به شغل های پردر آمد، جوامع را از خلاقیت و مولد بودن زنان که آنها در طول تاریخ توانایی خود را نسبت به آن ثابت کرده اند، محروم می کند.

بدیهی است اسلامی که این حکومت ها بر پا کرده اند هیچ ربطی به اسلامی که برتری را به ندای اخلاقی اسلام می دهد، ندارد. اسلام سیاسی با دستیابی به قدرت میراث تخصصی و فقهی اسلام جریان غالب را در مورد زنان نهادینه کرده است. تنها یک تفاوت میان این نیروهای مدرن و اسلام تخصصی و اسلافش که این احکام را برای امروز نهادینه کردند، وجود دارد. نویسندگان دوره اسلامی گذشته که در گروگان جوامعی بودند که در آنها زن ستیزی و مردسالاری هنجارهای غیر قابل مناقشه و نامرئی بودند، بیشترین تلاش برای تبدیل دستورات اسلامی به احکام برای پیاده کردن عدالت بر مبنای معیارهای دسترس پذیر در عصر خود را انجام دادند. در مقابل، اخلافشان، با اینکه تکنولوژی ها و زبان های مدرن را در هر حوزه ای از زندگی پذیرفته اند، امروزه با نهادینه کردن احکامی که در اعصار دیگر و در جوامع دیگری طراحی شدند، بنا دارند در مورد زنان از ادراک های معاصر در مورد معانی عدالت و حقوق بشر اجتناب کنند. به تعویق انداختن عدالت برای زنان تا آن زمان که حقوق و آسایش برای همه افراد بشر فراهم شود، و دائمی کردن و نهادینه کردن نظام هایی که با معیارهای معاصر غیر اخلاقی به حساب می آیند؛ فقط به منظور از بین بردن خستگی های مردان، همانقدر سیاستی سترون و ویرانگر است که سیاست عصبانیت و لحن مزورانه نفی غرب برای بازگشت به فرهنگ بومی که در عین حال با جواز ورود بی حساب و کتاب محصولات ذهنی و تکنولوژیک غرب به این جوامع همراه است.

همانطورکه گفتارهای جوامع عربی در چنبره گفتارهای غربی گرفتار شده اند، و همگی شان به ویژه با تاریخ استعمار و گفتارهای سلطه استعماری در جوامع مسلمان در هم تنیده اند، مطالعه زنان عرب مسلمان در غرب نیز امروزه چنین وضعیتی دارد. همانطور که پیشتر توضیح دادم، گفتار استعمارِ پدرسالار زبان فمینیسم را از آن خود کرد و از موقعیت زنان در جوامع مسلمان به عنوان ابزاری

برای حمله استعماری به این جوامع استفاده کرد. مردان امپریالیستی که در جوامع خود دشمن فمینیسم بودند، در خارج از مرزهای خود لحن فمینیستی را برای حمله به رویه های مردان غیر و «تحقیر» زنان شان مورد استفاده قرار دادند. آنها می گفتند فرهنگ های مردمان مستعمره زنان را تحقیر می کند تا بدین وسیله سلطه غرب را مشروع کنند و سیاست های استعماری مبتنی بر نابودی فعالانه فرهنگ ها و مذاهب مردمان مستعمره را توجیه کنند. این نگرش کاملاً در لرد کرامر تجسم یافته بود. او که در انگلستان به دلیل مخالفتش با فمینیسم شهره بود، در مصر که او ژنرال کنسولش بود، مهمترین مدافع پایان دادن به تحقیر اسلامی زنان و حامی سرسخت رفع حجاب بود. در نظریه امپریالیستی حجاب و تحقیر زنان مانعی در راه «پیشرفت» و «تمدن» جوامع مسلمان است و جلوی «اعتقاد یا اجبار» مردم به قبول «روح واقعی تمدن غرب» را گرفته است.

این نظر را نه تنها خادمان مردپرست امپراتوری پذیرفته بودند و تبلیغ می کردند، بلکه عموم غربیان و نیز بومیان طبقات بالا و متوسط بالا نیز ایده های فرهنگ غرب را پذیرفته بودند. فمینیست های اروپایی که منتقد رویه ها و باورهای مردان نسبت به خودشان در جوامع غربی بودند، نحوه معرفی مردان اروپائی از مردان غیر و فرهنگشان را پذیرفتند و در واقع ارتقاء دادند، و به نام فمینیسم به حمله به حجاب و رویه های کلی جوامع مسلمان پیوستند. حمله به راه و رسم های مسلمانان و جوامع مسلمان و به ویژه به رویه هایشان در مورد زنان خواه توسط مردان امپریالیستی صورت گرفته باشد که مدافع سلطه مردانه بودند، یا توسط میسیونرها، یا فمینیست ها، و خواه به نام «متمدن کردن» بومیان، یا مسیحی کردنشان یا نجات زنان از دین و مذهبی که از سر بدبختی به آن گرفتار آمده اند، انجام شده باشد، متوسل شدن به بحث زنان جوازی بود برای تقبیح و حمله به راه و رسم های جامعه مغلوب و ایجاد هاله ای از مشروعیت اخلاقی به گرد آن، و اصرار بر تغییر راه و روش های فرهنگ بومی و پذیرش راه و روش های برتر اروپائیان.

در گفتارِ «فمینیسم» استعماری بود که برای نخستین بار این عقیده پدید آمد که میان بحث فرهنگ و موقعیتِ زنان پیوندی ذاتی وجود دارد و موقعیت زنان تنها با ترک فرهنگ بومی امکانپذیر است. این ایده محصول یک مقطع تاریخی پدرسالار بود و توسط گفتارهای استعماری پدرسالار برای خدمت به اهداف سیاسی خاص طراحی شد. همانطور که تاریخ زنان غربی روشن می کند، این عقیده که پیشرفت زنان تنها در گرو ترک راه و روش های فرهنگ مردسالار بومی و پذیرش راه و روش های یک فرهنگ دیگر است، بی اعتبار است. برای مثال حتی پرشورترین فمینیست های قرن نوزدهم هم نمی گفتند که زنان اروپائی باید خود را از سرکوبگری پوشش ویکتوریایی– که طراحی شده بود تا با تن پوش های فنردار، دنده ها را تا آستانه خرد شدن فشار داده و به این ترتیب بدن زن را در اوج شکنندگی و بی پناهی نشان دهد، و از محدودکننده ترین الگوهای زمان های متأخر به حساب می آید– با پذیرش سبک پوشش یک فرهنگ دیگر آزاد کنند. در روزگار ماری ولستونکرافت هم که زنان اروپائی هیچ حقی نداشتند یا در روزگار ما حتی رادیکالترین فمینیست ها هم نمی گویند که چون سلطه مردان در سرتاسر تاریخ مستند غرب وجود داشته، تنها

راه رهایی برای زنان غربی ترک فرهنگ غربی و یافتن فرهنگ های دیگر است. این ایده به نظر پوچ می آید، ولی در جوامع عرب و غیر عربی وقتی صحبت از بهبود وضعیت زنان در میان باشد، سکه رایج است. تا به امروز، مبارزه با حجاب و غربی شدن و ترک راه و روش های مسلمانان عرب که برنامه ای بود که کرامر و همگنانش برای زنان مسلمان در سر داشتند، همچنان قالب مطالعات غربی در مورد زنان عرب، از جمله مطالعات فمینیستی را تشکیل می دهد.

فرض نهفته در پشت این ایده ها این است که زنان غربی اهداف فمینیستی را با درگیری انتقادی با میراث فرهنگی و چالش و بازتعریف دوباره آن می توانند تعقیب کنند، اما زنان مسلمان این اهداف را تنها با کنار گذاشتن راه و روش های فرهنگ خود و پذیرش راه و روش های غیر مردسالار و غیر زن ستیز غربی به دست خواهند آورد. فرض این است که فرهنگ ها و مذاهب اسلامی از پایه با زنان عداوت دارند، در حالیکه فرهنگ ها و مذاهب غربی چنین نیستند. همانطور که استدلال کردم، اسلام و فرهنگ عربی به اندازه مذاهب و فرهنگ های غرب گشوده به تفسیر اند و می توانند متحول شوند. به علاوه، تاریخ متفاوت فمینیسم در جهان غرب و خاورمیانه حاکی از این است که پیدایش صداهای فمینیستی و کنش سیاسی در جوامع غربی پیش از بروز آنها در خاورمیانه به این خاطر نبود که فرهنگ های غربی کمتر از دیگر جوامع، مردسالار یا زن ستیز بوده اند، بلکه از آن رو بوده است که زنان در جوامع غربی توانستند بر مفاهیم و نظام های سیاسی ای تکیه کنند که با ایده های دموکراسی و حقوق افراد ایجاد شده بود. اما این واژگان و نظام های سیاسی را مردان سفید پوست طبقات متوسط برای حفاظت از منافعشان ایجاد کرده بودند و بنا نداشتند زنان را در آنها شریک کنند. اینکه زنان در جوامع غربی از گفتارها و نهادهای سیاسی دموکراسی منتفع شدند، عموماً دلیلی بر اثبات این مسأله است که فرهنگ های غربی از دیگر فرهنگ ها کمتر مردسالار و زن ستیز اند، اما واژگان سیاسی و حقوق سیاسی و مدنی کاملاً متمایز از پیام های فرهنگی و روانشناختی و ساختارهای کنترل روانی نافذ در یک جامعه اند. این اعتقاد که زنان غیر غربی موقعیت خود را تنها با پذیرش فرهنگ، پوشش، و دیگر چیزهای غرب بهبود خواهند داد، به خاطر در هم ریختگی میان این حوزه های گوناگون ظاهر شده است. البته، زنان مسلمان عرب نیز باید همچون زنان غربی مردسالاری را در هر فرهنگ و سنتی که در آن هستند، نفی کنند، اما این کاملاً تفاوت دارد با اینکه بگوییم باید به اهداف و سبک های زندگی غربی روی آورند.

مطالعه در مورد زنان مسلمان در غرب وارث این تاریخ و گفتارها و ایده ها و مفروضات است: وارث استعمار، گفتارهای سلطه استعماری، و همکاری آن با ایده های فمینیستی برای پیشبرد امپریالیسم غرب لذا پژوهش هایی که در مورد زنان خاورمیانه صورت می گیرد، در حوزه ای انجام می شود که از پیش با طرح ها و تعصبات استعماری اشباع شده است. گفتار غربی در مورد زنان عرب از پیش با این مفروضات، روایت ها، و تاریخ و فرهنگ ها شکل گرفته است. لذا آگاهی از این میراث و از اغراض سیاسی ای که این مفروضات، روایت ها، و تاریخ و فرهنگ ها

در سکوت به آن خدمت می کنند، نقطه شروعی برای هر نوع پژوهش است. اگر بنا داریم از همدستی در بازتولید گفتار سلطه غربی اجتناب کنیم، و اگر بنا بر این است که مطالعه در مورد زنان و ایده های فمینیستی دوباره به ابزاری در خدمت اغراض سیاسی سلطه غربی تبدیل نشوند، داشتن این آگاهی لازم است. از سوی دیگر باید از بازتولید مجادلات در شکل روایت اسلامی مقاومت نیز اجتناب کرد، زیرا این روایت تمامیت فرهنگ بومی را تأئید می کند و ظلم هایی را که فرهنگ بومی نسبت به زنان روا می دارد، می پذیرد. معدود پژوهش هایی که در غرب انجام می شوند، در خطر افتادن به این دام قرار دارند. اما باید در نظر داشت که گفتارهای قدرت یکدیگر را پناه می دهند. به عبارت دیگر اسلام سیاسی به عنوان گفتار مسلط در خاورمیانه در پناه گفتار مسلط جهانی غرب قرار دارد و در واقع به آن وابسته است.

موفقیت فمینیسم غربی و مشروعیت آکادمیک آن که البته با مناقشه در مورد دستاوردهای عملی آن برای زنان از طبقات محروم تر اقتصادی و زنان رنگین پوست همراه است، به این معناست که تحقیقاتی که در غرب در مورد زنان دیگر جوامع انجام می شود، خود تا حدی یک نوع گفتار اقتدار در رابطه با این جوامع است.[۴] اینطور که فمینیست های غربی نگاه خود را به زنان دیگر می دوزند، متأسفانه ممکن است این دستاورد به پیدایش ادبیاتی بینجامد که باز بیانگر فرمول های کهنه در شکل های جدید و بازنویسی داستان های کهن در مورد فرودستی اعراب و مسلمانان باشد که اکنون مورد حمایت ساز و کارهای پژوهشی است. جای تأسف خواهد بود اگر فمینیسم به جای تلاش برای جداکردن خود از این کلیشه ها، یک بار دیگر ندانسته به دام خدمتگزاری به اغراض سیاسی نظام سیاسی غرب و سلطه مردانه به سبک غربی بیفتد. حد اقل پیامد دائمی شدن این نگاه این است که نسل جوان زنان و مردان عرب از فمینیسم بیگانه خواهند شد. امروزه کلیشه ها و دستکاری های گفتارهای غربی، و اغراض سیاسی ای که با صف آرایی فمینیسم بر علیه دیگر فرهنگ ها صورت می گیرد، دیگر مخفی و نامرئی نیست. بر عکس برای بسیاری از مردمان غیر غربی کاملاً واضح است.

معدود اند افرادی با پیشینه عرب یا اسلامی حتی برخی از فمینیست ها که متوجه نحوه متوسل شدن رسانه های غربی و گاه نهادهای علمی به «سرکوب» زنان عرب و مسلمان برای توجیه و حتی افزایش دشمنی داخلی نسبت به اعراب و مسلمانان نشده و از آن مأیوس نشده باشند. نیز مأیوس کننده است که برخی از پژوهش های فمینیستی هم بدون نگاه انتقادی به بازگویی داستان قدیمی می پردازند. متأسفانه هنوز هم کتاب های زیادی منتشر می شوند که در آنها تاریخ زنان عرب در قالب پارادایم کرامر بازگو می شود. یعنی رهایی زنان مسلمان در گرو این است که آیا محجبه هستند یا خیر، و آیا جامعه «پیشرفته» و غربی شده یا اینکه به چسبیدن به راه و روش های عربی و اسلامی اصرار می ورزد. این نوع فمینیسم که هنوز هم استعماری (یا استعماری و کلاسیک) است، از نوع قدیم تنها اندکی ظریف تر است. برای مثال ممکن است زنان فمینیست قهرمان عرب را به دلیل مقاومت در برابر سرکوب های نفرت انگیز فرهنگ عربی و اسلامی ستایش کند. اما

این پیام آشکار است. پیام ناگفته همچون دوره استعمار این است که مردان عرب، فرهنگ عربی، و اسلام به طرز علاج ناپذیری عقب مانده اند و جوامع مسلمان لایق آن اند که تحت سلطه باشند، نابود شوند، یا بدتر از آن. در اینجا ساختارهای به ارث رسیده از گفتار غربی بی آنکه مورد بررسی قرار گیرند، بازتولید شده اند.

بنابراین، در بستر ساختار امروزی قدرت جهانی، اگر می خواهیم از تبدیل شدن به همدست ناخواسته ایدئولوژی های نژادپرست (که هزینه هایی که بر بشر تحمیل کرده اند، از هزینه های تبعضی جنسی کمتر نبوده است، اجتناب کنیم)، به فمینیسمی احتیاج داریم که با هشیاری به انتقاد از خود بپردازد و از موقعیت تاریخی و سیاسی خود آگاه باشد. علاوه بر این، در بستر سلطه جهانی غرب برخی از انواع فمینیسم که بنا دارند سرکوب را شناسایی، محکوم، و تقبیح کنند، به همدستی اجتناب ناپذیر با سلطه غربی مشغول اند، زیرا دائماً از ظلم هایی که به زنان غربی می شود و استثمار دائمی آنها در نظام سرمایه داری غربی صرف نظر می کنند و تنها از سرکوب دائمی زنان در جوامع غیر و توسط مردان غیر سخن می گویند.

فمینیسم یا بهتر است بگوییم فمینیست ها در تحلیل جوامع غربی امروزی، به مراتب از رهیافت ساده اندیشانه محکوم کردن و تقبیح کردن فراتر رفته اند. تحلیل فمینیستی جوامع غربی اکنون در بر گیرنده طیفی از دیدگاه ها و مواضع تحلیلی ظریف و پیچیده است. یکی از الهامبخش ترین این دیدگاه ها نقد شیوه های دخالت فمینیسم در گفتارهای سیاسی مسلط در جوامع غربی و همدستی نادانسته با ایدئولوژی ها و نظام های اجتماعی ای است که آشکارا آنها را نقد می کند. تحلیل نقادانه نابودی زنان و هزینه هایی که سرمایه داری پیشرفته بر آنها تحمیل می کند، نیز الهام بخش است. برای مثال الیزابت فاکس جنوویز در مورد جامعه آمریکا بر این اعتقاد است که تاریخ قرن بیستم «مؤید آن است که به جای اینکه با پیروزی مدرنیته تبعیض جنسی از میان برود، احتمالاً عمومی تر شده و سخت بشود آن را در یک نهاد خاص نشانه گرفت. اگر به اصطلاح انقلاب جنسی پیوندهای خانواده هسته ای در مورد روابط جنسی زنان را از هم گسسته، اما نمی شود گفت بی برو برگرد به تضعیف تبعیض های جنسی یا تضعیف نقش های جنسیتی متعارف انجامیده است.» او خاطر نشان می کند که سرمایه داری متأخر «یک پیچ و تاب دیگر بر قرن ها سرکوب زنان اضافه کرده است. مصرف گرایی، الگوهای زندگی در حومه، و کاهش ابعاد خانواده، باعث افزایش تحرک شغلی مردان، آموزش زنان، کاهش نظارت والدین بر فرزندان... افزایش آمار طلاق، و بسیاری از تغییرات دیگر شده است که با عزلت و اضطراب در هم تنیده اند.» فاکس جنوویز نگران آن است که خود فمینیسم با پذیرش غیر انتقادی ایده آل های فردگرایی روزی «همدست اعمال کثیف سرمایه داری دیده شود که با از بین بردن همبستگی های قدیمی و نهادهای بورژوایی، راه را برای یک استبداد شوم دیگر هموار کند.»[۵]

پژوهش ها در مورد زنان عرب حوزه ای به مراتب جوانتر است. تحلیل این پیچیدگی در کارهایی

که در مورد زنان عرب صورت گرفته، بسیار نادر است و غالباً در آنها مفروض آن است که مدرنیته و «پیشرفت» و غربی شدن بی چون و چرا خوب اند و ارزش های فردگرایی بی برو برگرد مفید اند. مجموع آنچه اکنون درباره زنان و جنسیت در مورد بسیاری از جوامع و فرهنگ های عربی گوناگون شناخته شده بسیار ناچیز است. حوزه های زندگی زنان و ساختارهای غیر رسمی ای که زنان در آنها به سر می برند و هنوز ناشناخته مانده اند، بسیار گسترده اند. شاید هم اصلاً طراحی پژوهش هایی در مورد دیگر فرهنگ ها برای شناسایی بدترین رویه هایشان بهترین شیوه برای ارتقای فهممان از جوامع انسانی نباشد. انسانشناس برجسته هندی، تی. اِن. مادان در اندیشه به میراث مبهم انسانشناسی و سهمی که این رشته در خدمت به بشریت و نه ضرورتاً منافع غرب داشته، معتقد است که نقطه شروع مناسب، داشتن نگاه احترام آمیز به فرهنگ های دیگر و اعتراف به فرصت هایی است که آنها برای انتقاد و افزایش آگاهی از فرهنگ خودی فراهم آورده اند. مطالعه انسانشناسی «نباید صرفاً به ما بگوید که دیگران چطور زندگی می کنند؛ بلکه باید به ما بگوید ما چطور می توانیم بهتر زندگی کنیم»، و در حالت ایده آل باید مؤید این باشد «که هر فرهنگی به دیگران به عنوان منتقد احتیاج دارد تا بهترین چیزهایش برجسته شوند و به عنوان چیزهایی که برای انتقال به فرهنگ های دیگر مطلوب اند،حفظ شوند.»[۶] شاید فمینیسم بتواند برخی از این معیارها را برای بررسی مباحث زنان در دیگر فرهنگ ها از جمله فرهنگ جوامع مسلمان صورت بندی کند؛ معیارهایی که حتی همدستی ناخواسته با منافع غرب را افشا کنند و در عین حال مانعی برای آزادی پرسش و تحقیق نباشند و به هیچ رو تعهد پرشور فمینیستی را برای ایجاد جوامعی که زنان در آنها بتوانند بدون مانع به شکوفایی استعدادهایشان بپردازند و در همه قلمروهای جامعه سهیم باشند، کنار نگذارد.

یادداشت ها

۱. Ashis Nandy, *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983), xi.

۲. من فقط به نحوه بازتولید اورینتالیسم – و نیز تصدیق یا حتی اگر ناخواسته باشد، برداشت آن از اسلام– به نگرش اسلامی غالب از خود به عنوان تنها نسخه ممکن و مشروع از اسلام اشاره دارم. اورینتالیسم مألوفترین دیدگاه به عنوان نوع غربی ارائه و سوء ارائه و دنیای اسلام به عنوان قلمرو غیریت و فروتری است؛ نیز حوزه سلطه است. اما باید خاطر نشان کرد که گفتارهای اورینتالیسم و اسلام جریان غالب گفتارهای مردسالار سلطه هستند و از اینرو در برخی جهات مکمل یکدیگر اند یا یکدیگر را تأئید می کنند؛ حتی وقتی که از برخی جهات در جنگ با یکدیگر باشند.

۳. (یادداشت مترجم) مثال بارز دیگر می تواند ظهور طالبان در افغانستان و فجایعی باشد که در آن جا برای زنان به بار آمد. اما این کتاب پیش از تحولات افغانستان پس از روی کار آمدن طالبان نوشته شده و لذا به آن وقایع اشاره ای ندارد. ایران، پاکستان، و افغانستان نمونه های بارز ظهور اسلامگرایی به همراه خشونت های آن بر ضد زنان دردهه های پایانی قرن بیستم هستند. جالب آنکه هیچیک از این سه کشور عربی نبودند. م.

۴. برای نقد از سیاست غرب و فمینیسم سفید و زنان جهان غیر غربی و زنان رنگین پوست بنگرید به:

Gayatri Chakrovorty Spivak, In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1978); and bell hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End Press, 1984).

۵. Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism without Illusions: A Critique of Individualism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991), 137-38,14, 31.

۶. T.N.Madan, “Anthropology as Cultural Reaffirmation” (The first of three papers delivered as the William Allan Neilson Lectures at Smith College, Northampton, Mass, October 1990), 5-6.

منابع

'Arabi, Ibn, The Bezels of Wisdom, 274; R.W.J.Austin, "The Feminine Dimensions in Ibn 'Arabi's Thought," Journal od the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society 2 (1984)

'Arabi, Ibn,The Bezels of Wisdom, trans. R.W.J.Austin (New York: Paulist Press, 1980), 35; see also Fazl Rahman, Islam, 2nd ed.,, (Chicago: University of Chicago Press, 1979)

'Arafa, Baghia, The Social Activities of the Egyptian Feminist Union (Cairo: Elias Modern Press, 1964)

Abbot, Nabia, Studies of Arabic Literary Papyri, 3 vols., Oriental Institute Publications, vols. 75-77 (Chicago: University of Chicago Press, 1957-72).

Abbott, Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid (Chicago: University of Chicago Press, 1946; Midway print, 1974)

Abbott, "Women and the State on the Eve of Islam," American Journal of Semitic Languages 58 (1941): 277.

Abbott, Nabia, Aishah, The Beloved of Mohammad (Chicago: University of Chicago Press, 1942)

Abbott, Nabia, "Women and the State in Early Islam," Journal of Near Eastern Studies (April 1942)

Abbott, Nabia, "Women and the State on the Eve of Islam," American Journal of Semitic Languages 58 (1941): 273.

Abbott, Nabia, Aishah, the Beloved of Muhammad (Chicago: University of Chicago Press, 1942)

Abbott, Nabia, Aishah, The Beloved of Muhammad (Chicago: University of Chicago Press, 1942)

Abbott, Nabia, Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid (Chicago: University of Chicago Press, 1946; Midway Reprint, 1974)

Abd al-Malik Ibn Hishām; Muḥammad Ibn Isḥāḳ, Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah (New York: Oxford University Press, 1955)

Abdel Malek, Anuar, Egypt: Military Society, The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser, trans. Charles Lam Markmann (New York: Random House, 1968)

Abdel-Fadil, Mahmoud, "Educational Expansion and Income Distribution in Egypt, 1952-57," in The Political Economy of Income Distribution in Egypt, ed.,, Robert L. Tignor and Gouda Abdel-Khaled (New York: Holmes and Meier Publishers, 1982)

Abdulla, Ahmed, The Student Movement and National Politics in Egypt, 1923-73 (London: Al-Sagi Books, 1985)

Abrahams, E., Ancient Greek Dress (Chicago: Argonaut Press, 1964)

Adams, Charles C., Islam and Modernism in Egypt, (London, Oxford University Press, H. Milford, 1933, reprinted by Routledge, 2000)

Adams, Charles C., Islam and Modernim in Egypt (New York: Russell and Russell, 1933)

Adams, Charles C., Islam and Modernism in Egypt (New York: Russell and Russell, 1933)

Afetinan, A., The Emancipation of the Turkish Woman (Paris: UNESCO, [1962)

Afshar, Haleh (ed). “The Iranian Theocracy,” in Iran: A Revolution in Turmoil, (London: Macmillan, 1985)

Afshar, Haleh, “Women, State and Ideology in Iran,” Third World Quarterly 7, no. 2 (1985)

Ahmad, Liela, “Arab Culture and Writing Women’s Bodies,” in Feminist Issues 9, no. 1 (1989)

Ahmed, J.M., The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London: Oxford University Press, 1960)

Ahmed, Jamal Mohammad , The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London: Oxford University Press, 1960)

Ahmed, Leila, Edward William Lane and British Ideas of the Middle East in the Nineteenth-Century (London: Longman, 1978)

Ajami, Fouad, “The Open Door Economy: Its Roots and Welfare Consequences,” in Political Economy of Income Distribution, ed., Tignor and Abdel-Khalek, 1982

Ajami, Fuad, The Arab Predicament (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)

al-‘Arabi, Ibn, Sufis of Andulusia: The Ruh al-Quds and al-Durrat al-Fakhira of Ibn al-‘Arabi, trans. R.W.J Austin (London: Allen and Unwin, 1971)

Alighieri, Dante and Mary Prentice Lillie, The Comedy of Dante Alighieri, trans. Dorothy Sayers (Penguin Books, 1949)

al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, Egypt and Cromer (London: John Murray, 1968)

al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, Egypt’s Liberal Experiment, 1922-1936 (Berkeley: University of California Press, 1977)

al-Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, “The Revolutionary Gentlewomen in Egypt,” in Women in the Muslim World, ed., Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978)

Amedroz, H.F. and Margoliouth, D.S., eds. And trans., The Eclipse of the Abbasid Caliphate: Original Chronicles of the Fourth Islamic Century, 7 cols. (Oxford: Basil Balckwell, 1920-21), 3: 41 (Arabic Text).

Anderson, B and.Zinsser, J., A History of Their Own: Women in Europe from Prehistory to the Present, 2 vols. (New York: Harper and Roq, 1988

Anderson, J.N., “Law Reform in Egypt: 1850-1950,” in Political and Social Change in Modern Egypt, ed., P.M.Holt (London: Oxford University Press, 1968)

Anderson, J.N.D., “Law Reform in Egypt, 1850-1950,” in Political and Social Change in Modern Egypt, ed., P.M.Holt (London: Oxford University Press, 1968).

Arberry, A. J., Muslim Saints and Mystics (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), 51.

Aristotle, De generatione animalium, trans. Arthur Platt, in Works of Aristotle, ed., Ross, vol. 5, ed.,J.A. Smith and W.D.Ross (Oxford: Clarendon Press, 1912), 1.20.728a, 2.4.738b.

Aristotle, Historia animalium, trans. D’Arcy Wentworth Thompson, in Works of Aritotle, ed., Ross, vol. 4, ed., J.A. Smith and W.D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1910), 9.1.608b.

Aristotle, Politica, trans. Benjamin Jowett, in The Works of Aristotle, 12 vols., ed., W.D.Ross, vol. 10 (Oxford: Clarendon Press, 1921), 1.5.1254b.

Aristotle, Politica, trans. Benjamin Jowett, in The Works of Aristotle, 12 vols., ed., W.D.Ross, vol. 10 (Oxford:

Clarendon Press, 1921), 1.13.12596-1260a.

Armajani, Jon, "Arab Culture and Writing on Women's Bodies", Feminist Issues 9, no.1 (1989)

ar-Raziq, A., La Femme au temps des Mamlouks en Egypte, 2 vols. (Cairo: Institut François d'Archeologie Orientale du Cairo, 1973)

Artin, Yacoub, L'Instruction publique en Egypte (Paris: Ernest Leroux, 1890)

Ashbrook Harvey, Susan, "Women in Early Syrian Christianity," in Images of Women in Antiquity, ed., Cameron and Kuhrt; and Elaine Pagels, The Gnostic Gospels (New York: Vintage Books, 1981)

Asmussen, J.P.,"Christians in Iran," in Cambridge History of Iran, vol. 3, (Cambridge University Press, 1983)

Ataturk, speech at Kastamonu, 1925, quoted in Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey (London: Oxford University Press, 1961)

Ayubi, Nazih N.M "The Political Revival of Islam: The Case of Egypt," International Journal of Middle East Studies 12, no.4 (1980)

Azari, Farah, ed., Women of Iran: The Conflict with Fundamentalist Islam (London: Ithaca Press, 1983)
Badran, Margot, Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist, trans. Badran (New York: Feminist Press, 1987)

Baer, Gabriel, "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546," Asian and African Studies 17, nos. 1-3 (1983)

Baer, Gabriel, Egyptian Guilds in Modern Times (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1964).

Baron, Beth, "Mothers, Morality, and Nationalism in pre-1919 Egypt" (Unpublished paper).

Baron, Beth, "Unveiling in Egypt: Fashion, Seclusion and Change" (Unpublished paper).

Beeston, F., "The So-called Harlots of Hadramout,"Oriens 5 (1952)

Beinen, Joel, and Lockman, Zackary, Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam and the Egyptian Working Class, 1882-1954 (Princeton: Princeton University Press, 1987)

bell hooks, Feminist Theory: From Margin to Center (Boston: South End Press, 1984).

Boktor, Amir, School and Society in the Valley of the Nile (Cairo: Elias Modern Press, 1936)

Boktor, Amir, The Development and Expansion of Education in the United Arab Republic (Cairo: American University of Cairo Press, 1963)

Bosworth, Clifford Edmund, The Medieval Islamic Underworld (Leiden: E.J.Brill, 1976).

Botman, Selma, "Women's Participation in Radical Politics in Egypt, 1939-52," in Khamsin: Women in the Middle East (London: Zed Books, 1987).

Botman, Selma, The Rise of Egyptian Communism, 1939-1970 (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1988).

Bottero, Jean, "Mesopotemie et Israel," in Historie mondiale de la femme, ed., Pierre Grimal , (Collection d'études anciennes.1967)

Boyle, Clara,Boyle of Cairo (Kendal: Titus Wilson, 1965)

Briffault, Robert, The Mothers: The Matirarchal Theory of Social Origins (New York: Macmillan, 1931)

Brock, Sebastian P. and Susan Ashbrook Harvey, trans., Holy Women of Syrian Orient (Berkely: University of California Press, 1987), 64

Brown, Peter, Body and Society: Men, women and sexual renunciation in Early Christianity (New York: Columbia University Press 1988)

Brown, Peter, The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in early Christianity (New York: Columbia University Press, 1988),

Brown, Peter,"Late Antiquity," in From Pagan Rome to Byzantium (Originally in French), ed., Phillippe Aries, (Harvard: Harvard University Press 1992)

Brundage, James A. Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe (Chicago: University of Chicago Press, 1987)

Bukhārī; Muḥammad ibn Ismā□īl, The Translation of the Meaning of Sahih al-Bukhari (in Arabic and English), 9 vol., trans. Muhammad M. Khan (Medina: Dar al-fikr, 1981)

Burfel, J.C. "Love, Lust, and Longing: Eroticism in Early Islam as Reflected in Literary Sources," in Society and the Sexes in Medieval Islam, ed., Afaf Lutfi-Sayyid Marsot (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979)

Butler, Judith, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (New York: Routledge, 1990)

Cannon, Byron D., "Nineteenth-Century Arabic Writing on Women and Society: The Interim Role of the Masonic Press in Cairo –(Al-Lata'if, 1885-1895)," Intellectual Journal of Middle East Studies 17, no. 4 (1895)

Celeste Schenk and bella Brodski , Life Lines: theorizing women's autobiography, (Ithaka: Cornell University Press, 1988).

Chakrovorty Spivak, Gayatri, In Other Worlds: Essays in Cultural Politics (New York: Methuen, 1978);

Chedid, Andre, From Sleep Unbound, trans. Sharon Spencer (London: Serpent's Tail, 1987)

Chirol, Valentine,The Egyptian Problem (London: Macmillan, 1920)

Cole, Juan Ricardo, "Feminism, Class, and Islam in Turn-of-the-Century Egypt," International Journal of Middle East Studies 13, no. 4 (1981)

Cook, J.M., "The Rise of the Achaemenids and Establishment of the Empire," in Cambridge History of Iran, 2:. , ed., Eshan Yarshater (Cambridge, Cambridge University Press 1983)

Cooper, Elizabeth, The Women of Egypt (Westport, Conn.: Hyperion Press, [1914]; rpt.1981)

Corbin, Henry, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (originally in French), trans. Ralph Manheim, Bollingen Series 91 (Princeton: Princeton University Press, 1969)

Cott, Nancy F., The Grounding of Modern Feminism (New Haven: Yale University Press, 1987)

Coulson, Noel J, and Hinchcliffe, Doreen, "Women and Law Reform in Contemporary Islam," In Women in the Muslim World, ed., Lois Beck and Nikki Keddie (Cambridge: Harvard University Press, 1978)

Coulson, Noel J., A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964)

Coulson, Noel J., Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence (Chicago: Univesity of Chicago Press, 1969)

Coulson, Noel J., and Hinchcliffe, Doreen, “Women and Law Reform in Contemporary Islam,” in Women in the Muslim World, ed., Beck and Keddie; Cambridge: Harvard University Press, 1978

Cromer, Evelyn Baring Earl of, Modern Egypt, 2 vols. (New York : Macmillan, 1908)

Daniel, Norman, Islam and The West (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966)

Davis, Fanny, The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918 (New York: Greenwood Press, 1968)

De Goeje, M.J., Memoire sur les Carmates du Bahrein et les Fatimides (Leiden: E.J. Brill, 1886).

De Guerville, A.B., New Egypt (London: William Heinemann, 1906)

de Matons, Jose Grosidieir, “La Femme dans l’empire byzantin”, in Histoire Mondiale de la femme, 4 vol. ed., Pierre Grimal (Paris: Nouvelle Libraririe de France, 1967).

Desroches Noblec, Christiane La Femme au temps des pharaons, 2 vol. (Paris: Stock/Laurence Pernoud, 1986)

Dodd, Peter C., “Youth and Women’s Emancipation in the U.A.R.,” Middle East Journal 22, no.2 (1968)

Duby, Georges, Love and Marriage in the Middle Ages(Chicago : university of Chicago Press 1987-),

Dunne, J. Heyworthe, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt (London: Frank Cass, 1968)

El Guindi, F., “Veiling Intifah with Muslim Ethic: Egypt’s Contemporary Islamic Movement,” Social Problems 28, no.4(1981)

El Guindi, Fadwa, “Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement,” Femmes de la Mediterranee Peuples Mediterraneens 22- 23 (January-June 1983)

Elias, Jamal J., “Female and Feminism in Islamic Mysticism,” Muslim World 77, nos. 3-4 (1988)

Eliraz, G., “Egyptian Intellectuals and Women’s Emancipation, 1919-1939,” Asian and African Studies 16 (1982)

el-Korayem, K. 1981. “Women and the International Economic Order in the Arab World.” Cairo Papers in Social Science 4(4).Kramer, S.N., From the Tablets of Sumer (India Hills, Colo.: Falcon Wing Press, 1956).

el-Rabie, Mahmoud Bakheet “Women Writers and Critics in Modern Egypt, 1888-1963” (PhD. Diss., University of London, 1965)

Encyclopedia of Islam (Leiden: E.J.Brill, 1913, 1960)

Encyclopedia of Islam, new ed., (Leiden: E.J.Brill, 1960-)

Encyclopedia of Islam, new ed., (Leiden: E.J.Brill, 1960-),

Encyclopedia of Religion and Ethics (New York: Scribner and Sons, 1961),

Engels, Frederick, The Origin of the Family: Private Property and the State, ed., Eleanor Leacock (New York: International Publishers, 1972)

Etienne, Mona and Leacock, Eleanor, “Introduction” in Women and Colonisation: Anthropological Perspectives, ed., Etienne and Leacock (New York: Praeger Publishers, 1980)

Eyre, C. J., “Crime and Adultery in Ancient Egypt,” Journal of Egyptian Archaology 70 (a984): 101-2.

Fahmi, Moustapha, La Revolution de l’industrie en Egypte et ses consequences socials au XIX e siècle (a800-1850) (Leiden: E.J.Brill, 1954)

Fakhsh, Mahmud A., “The Consequences of the Introduction and Spread of Modern Education: Education and National Integration in Egypt,” Middle Eastern Studies 16, no. 2 (1980)

Fanon, Franz, A Dying Colonialism, trans. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967)

Fee, Elizabeth, “The Sexual Politics of Victorian Social Anthropology,” in Clio’s Consciousness Raised, ed., M. Hartman and L. Banner (New York: Harper Torch books, 1974)

Flounder Arnett, Mary, “Marie Ziyada,” Middle Eastern Affairs (August-September 1957)

Flounders Arnett, Mary, Qassim Amin and the Beginnings of the Feminist Movement in Egypt (Ph.D diss., Dropsie College, 1965).

Foley, Henene P., “Women in Greece,” in Civilization of the Ancient Mediterranean, 3 vol., ed., Michael Grant and Rachel Kitzinger (New York: Scribner, 1988)

Fox-Genovese, Elizabeth, Feminism without Illusions: A Critique of Individualism (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991)

Fox-Genovese, Elizabeth, Feminism without Illusions: A Critique of Individualism (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991)

Gerber, Heim,“Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa, 1600-1700,” International Journal of Middle East Studies 12, no.3 (1980).

Ghoussoub, Mai,“Feminism-or the Eternal Masculine- in the Arab World,” New Left Review 161 (January-February 1987)

Goitein, S. D., Paula Sanders, Gustave E. von Grunebaum A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the cairo Geniza, 5 vols. (Berkley: University of California Press, 1967-)

Goitein, S.D., “The Sexual Mores of the Common People,” in Society and The Sexes in Medieval Islam, ed., Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot (Malibu, Calif.: Undena Publications, 1979)

Gran, Judith, “Impact of the World Market on Egyptian Women,” Middle East Research and Information Report, no. 58 (1977)

Gran, Peter, Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840 (Austin: University of Texas Press, 1979)

Gued Vidal, Fina, Safia Zaghloul (Cairo: R. Schindler, 1946)

H.A.R.Gibb and J.H.Kramers, Shorter Encyclopedia of Islam, ed., (Leiden: E.J. Brill, 1974)

Halliday, Fred, and Alavi, Hamza, eds., State and Ideology in the Middle East and Pakistan (New York: Monthly Review Press, 1988)

Halsband, Robert, The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu, 2 vols., ed., (Oxford: Clarendon Press, 1965).

Hammam, Mona, “Women and Industrial Work in Egypt: The Chubra el-Kheima Case,” Arab Studies Quarterly 2, no. 1 (1980)

Harris, R., “The Naditu Woman,” in Studeis Presented to A. Leo Oppenheim (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

Harrison, Brian, Separate Spheres: The Opposition to Women’s Suffrage in Britain (New York: Holmes and Meier Publishers, 1978).

Herrin, Judith, “In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach,” in Images of Women in Antiquity, ed., Averil Cameron and Amelie Kuhrt (London: Groom Helm, 1983)

Higgins, Patricia J., “Women in the Islamic republic of Iran: legal, Social, and Ideological Changes,” Signs 10, no. 31 (1985)

Hillal Dessouki, Ali E., Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger Publishers, 1982)

Hitti, Philip K., History of the Arabs, 2d ed.,, rev. (London: Macmillan, 1940)

Hoffman, Valerie, “An Islamic Activist: Zeinab al-Ghazali,” in Women and the Family in the Middle East, ed., Elizabeth Warnock Farnea (Austin: University of Texas Press, 1985)

Hopwood, Derek, Egypt: Politics and Society, 1945-1981 (London: Allen and Unwin, 1985)

Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)

Hrair Dekmeijan, R., Islam in Revolution (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1985)

Hunter, Sheeran, ed.,, The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988)

Husein, Aziza “Recent Amendments to Egypt’s Personal Status Law,” in Women and the Family in the Middle East, ed., Elizabeth Warnock Farnea (Austin: Texas University Press, 1985)

Ibn Sa’d, Mohammad, Biographien/ kitab al-Tabaghat al-Kabir, 9 vols., ed., Eduard Sachau (Leiden: E.J.Brill, 1904-40)

Ibrahim, Saad Eddin “Anatomy of Egypt’s Militant Islamic Groups: Methodological Notes and Preliminary Findings,” International Journal of Middle East Studies 12, no. 4 (1980)

Ibrahim, Saad Eddin “Social Mobility and Income Distribution in Egypt, 1952-1977,” in Political Economy of Income Distribution, ed., Tignor and Abdel-Khalek, (Joppa Books Ltd., 1982)

Ibrahim, Saad Eddin , The New Arab Social Order (Boulder, Colo.: Westview Press; London: Croom Helm, 1982)

Ikram, Khalid, Egypt: Economic Management in a Period of Transition (Baltimore: John Hopkins University Press, 1980)

Issawi, Charles, “Egypt since 1800: A Study in Lopsided Development,” in An Economic History of the Middle East, 1800-1914, Charles Issawi ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1966)

Issawi, Charles, Egypt at Mid-Century (London: Oxford University Press, 1954)

Jacobson, Thorkil, Towards the Image of Tammus and Other Essays on Mesopotamian History and Culturs, ed., William L. Moran (Cambridge: Harvard University Press, 1970)

James , Edwin O., The Cult of the Mother-Godess: An Archeological and Documentary Study (London: Thames and Hudson, 1959)

James b. (ed), "The Code of Hammurabi", in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Trans. Theophile J. Meek, (Princeton: Princeton University Press, 1950)

James b. (ed)" "The Middle Assyrian Laws," in Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Theophile J. Meek (trans.) (Princeton: Princeton University Press, 1950)

Jeffery, Arthur, Materials for the History of the Text of the Qur'an (Leiden, 1937)

Jennings, Ronald C., "Women in the Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records-The Sharia Court of Anatolian Kayseri, " Journal of the Economic and Social History of the Orient 18, pt.1 (1975)

Joseph B Roberts; M V McDonald The Foundations of the Community, trans. W. Montgomery Watt and M.V.McDonald, vol.7 of the History of al-Tabari (Tarikh al-Rusul wa'l-Muluk), , (Albany: State University of New York Press, 1987),

Kader, Soha Abdel, Egyptian Women in a Changing Society, 1899-1987 (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1987)

Kandiyoti, Deniz, "Women and Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?"In Women-Nation-State, ed., Nira Yuval- Davis (London: Macmillan, 1989)

Kramer, S.N., The Sumerians: Their History, Culture and Character (Chicago: University of Chicag0 Press, 1963)

Kuhnke, Laverne, "The Doctoress on a Donkey: Women Health Officers in Nineteenth-Century Egypt," Clio Medica 9, no. 3 (1974)

Laiou, Angeliki E., "The Role of Women in Byzantine Society," Jahrbuch der Oesterreicheischen Byzantinistik 31, no. 1 (1981)

Lammens, Henri, Fatima et les filles de Mahomet (Rome: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1912)

Lane, Edward William, The Manners and Customs of the Modern Egyptians (London: Everyman, 1966)

Lapidus, Ira Marvin, A History of Islamic Societies (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Lapidus, Ira Marvin, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Harvard Middle East Studies (Cambridge: Harvard University Press, 1967)

Lawrence, Bruce B., Defenders of God (San Farncisco: Harper and Row, 1989)

Lerner, G. , The Creation of Patriarchy, (Oxford University Press, 1987)

Lewis, Bernard, The Arabs in History (London: Arrow Books, 1958)

Lewis, Bernard, The Jews in Islam (Princeton: Princeton University Press, 1984).

Lewis, Naphtali Greeks in Ptolemaic Egypt (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Lichtenstadter, Ilse; Gertrude H Stern, Marriage in Early Islam (London: Royal Asiatic Society, 1939)

Lichtenstaedter, Ilse, Women in the Aiyam al-Arab (London: Royal Asiatic Society, 1935).

Lutfi Sayyid Marsot, Afaf, Egypt in the Reign of Muhammad Ali (Cambridge: Cambridge University Press,

1984)

Lutfi Sayyid-Marsot, Afaf, Egypt and Mohammed Ali; (Cambridge: Cambridge University Press, 1984)

Lutfi, Sayyid Marsot, Afaf Egypt's Liberal Experiment, 1922-1936 (Berkeley: University of California Press)

Mabro, Robert, and Radwan, Samir, The Industrialisation of Egypt, 1939-1973: Policy and Performance (Oxford: Clarendon Press, 1976)

Madan, T.N., "Anthropology as Cultural Reaffirmation" (The first of three papers delivered as the William Allan Neilson Lectures at Smith College, Northampton, Mass, October 1990)

Makdisi, George, The Rise of Colleges (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981)

Marcus, Abraham, "Men, Women and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo," Journal of Economic and Social History of the Orient 26, pt. 2 (1983)

Mardin, S. The Genesis of Young Ottoman Thought (Princeton: Princeton University Press, 1962).

Mazaheri, Ali Achbar, La Famille iranienne aux temps ante-islamiques, Libraire Orientale et Americaine (Paris: G.P. Maisonneuve, 1983)

Mellart, James, Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia (New York: McGraw Hill, 1967).

Meriweather, Margaret, "Women and Work in Nineteenth-Century Syria" (paper presented at the Middle East Studies Association Conference, 1986).

Mernissi, Fatima, Beyond the Veil (Cambridge: Shenkman, 1975),

Mitchell, Richard P., The Society of the Muslim Brothers (London: Oxford University Press, 1969)

Mitchell, Timothy, Colonizing Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Moghadem, Val, "Women, Work, and Ideology in the Islamic Republic," International Journal of Middle East Studies 20, no. 2 (1988)'

Mohsen, Safia K., "New Images, Old Reflections: Working Middle- Class Women in Egypt," in Women and the Family in the Middle East, Elizabeth Warnock Fernea (ed), (Dallas: University of Texas Press; 1985)

Morony, Michael G., Iraq after the Muslim Conquest (Princeton: Princeton University Press, 1984)

Muir, Annals of the Early Caliphate (London: Smith and Elder, 1883)

Muir, William, The Life of Muhammad from Original Sources (Edinburgh: J. Grant, 1923)

Muir, William, The Mamluke or Slave Dynasty of Egypt; 1260-1517 A.D. (London: Smith, Elder, 1896),

Muir, William,T.H. Weir, The Caliphate: Its Rise, Decline, and Fall (Edinburgh: John Grant, 1915)

Mumtaz, Khawar, and Shaheed, Farida, Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back? (London: Zed Books, 1987), 82.

Musa, Salama, The Education of Salama Musa, trans. L.O. Schuman (Leiden: E.J.Brill,1961)

Musallam, Basim F., Sex and Society in Medieval Islam (London: Cambridge University Press, 1983);

Nandy, Ashis, Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism (Delhi: Oxford University Press,

1983), xi.

Nashat, Guity, "Women in Pre-Revolutionary Iran: A Historical Review," in Women and Revolution in Iran, ed., Nashat (Boulder, colo." Westview Press, 1982)

Nashat, Guity, ed.,, Women and Revolution in Iran (Boulder, Colo.: Westview Press, 1983)

Nelson, Cynthia, "The Voices of Doria Shafik: Feminist Consciousness in Egypt, 1940-1960," Feminist Issues 6, no. 2 (1986)

Noldeke, Theodor, Geschichte des Qorans, 3 vols., in 1, ed., F.Schwally (Leipzig, 1909; Hildesheim: G.Olms, 1961)

O' Leary, De Lacy, A Short History of the Fatimid Caliphate (London: K.Paul. Trench, Trubner; New York: E.P.Dutton, 1923)

Oppneheim, A.L., "The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia," in The Cambridge History of Iran, vol.2, ed., Ilya Gershevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

Oppneheim, A.L., Letters from Mesopotamia (Chicago: University of Chicago Press, 1976)

Owen, Roger, The Middle East in the World of Economy, 18000-1914 (London: Methuen, 1981)

Ozankaya, O., "Reflections of Semsiddin Sami on Women in the Period before the Advent of Secularism," In Family in Turkish Society, ed.,, T. Erder (Ankara: Turkish Social Science Association, 1985).

Pagels, Elaine, Adam, Eve, and the Serpent (New York: Random House, 1988)

Pasha, Nubar, Memoires (Beirut: Librairie du Liban, 1983)

Patterson, Orlando, Slavery and Social Death: A Comparative Study (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

Perikhanian, A., "Iranian Society and Law," in Cambridge History of Iran, vol. 3 (2 parts), ed., Ehsan Yarshater (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1983)

Petry, Carl F., "A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period,"Muslim World 73, nos. 3-4 (1983)

Petry, Carl F., The Civilian Elite of Cairo in the later Middle Ages (Princeton: Princeton University Press, 1981).

Piscatori, James P., Islam in the Political Process, (Cambridge: Cambridge University Press, 1983)

Plaskow, Judith, "Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy,", in Nice Jewish Girls: A Lesbian Anthology, ed., Evelyn Torton Beck (Trumansburg, N.Y.: Crossing Press, 1982),

Pomeroy, Sarah B., "Infanticide in Hellenistic Greece," in Images of Women in Antiquity, Cameron A., and A. Kuhrt, ed.,, (New York: Routledge 1993)

Pomeroy, Sarah B., Godesses, Whores, and Slaves: Women in Classical Antiquity (New York: Schoken, 1975)

Pomeroy, Sarah B., Women in Hellenistic Egypt: From Alexander to Cleopatra (New York: Schocken, 1984), 171.

Powers, David, S., Studies in Qur'an and Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance (Berkeley: University of California Press, 1986).

Qubain, Fahim I., Education and Science in the Arab World (Baltimore: John Hopkins University Press, 1980),

Rashid, Baheeja Sidky, Asfahani, Taheya Mohamad, and Mourad, Samia Sidky The Egyptian Feminist Union (Cairo: Anglo-Egyptian Bookshop, 1973)

Raymond, Andre, Artisans et commercants au Caire au XVIIIe siècle, 2 vols. (Damascus: Institut Francois de damas, 1973-74

Reeves, Minou, Female Warriors of Allah (New York: E.P.Dutton, 1988).

Reiter, R.R., "The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy," Critique of Anthropology 2. Nos. 9-10 (1977): 5-24

Rev. Robert Bruce in Report of the Centenary Conference on Protestant Missions of the World Held in Exeter Hall, London (June 9-19th), 2 vols. Ed., James Johnston (New York: F.H.Revell, [1889]), 1: 18-19

Robert Halsband (ed)The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montegagu, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1965)

Robertson Smith, W., Kinship and Marriage in Early Arabia (Cambridge: Cambridge University Press, 1885)

Rodinson, maxime, Mohamad, trans. Ann Carter (New York: Penguin Books, 1971)

Rogers, Susan Carrol, "Women's Place: A Critical Review of Anthropological Theory," Comparative Studies in Society and History 20, no. 1 (1978)

Romney Wegner, Judith, "The Status of Women in Jewish and Islamic Marriage and Divorce Law," Harvard Law Journal 15, no. 1 (1982)

Rover, Constance, Women's Suffrage and Party Politics in Britain, 1866-1914 (London: Routledge and Kegan Paul; Toronto: University of Toronto Press, 1967)

Rubin, Gayle, "The Trafiic in Women: Notes on the Political Economy on Sex," in Toward and Anthropology of Women, Ed., Rayna Rapp reiter (New York: Monthly Review, 1978)

Ruether, Rosemary, "Misogynism and Virginal Feminism in the Father of the Church," in Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, ed., Reuther (New York: Simon and Schuster, 1974)

Russell, A., The Natural History of Aleppo, (London : Printed for G.G. and J. Robinson, Pater-Noster-Row, 1794. Reprinted Nabu Press, 2010)

Said, Edward, Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

Salem, E.A., The Political Theory and Institutions of Khawarij, John Hopkins Studies in the Historical and Political Sciences, ser. 74, no.2 (Baltimore: John Hopkins University Press, 1956), 86-87.

Sanasarian, E., The Women's Rights Movement in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1900 to Khomeini (New York: Praeger Publishers, 1982)

Saqib, Ghulam, Nabi, Modernisation andMuslim Education in Egypt, Pakistan, and Turkey: A Comparative Study (Lahor: Islamic Book Service, 1977)

Sartain, Elizabeth M., Jalal al-Din Al-Suyuti (Cambridge: Cambridge University Press, 1975)

Sayigh, Rosemary, "Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women,"

Arab Studies Quarterly 3, no. 3 (1981)

Scahcht, Joseph, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964)

Schimmel, A., Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975)

Scott, Joan W., "Deconstructing Equality-versus- Difference: Or, the Uses of Poststructuralist Theory for Feminism," Feminist Studies 14, no. 1 (1988)

Scott, Joan W., "Gender: A Useful Category of Historical Analysis," Amersican Historical Review 91, no. 5 (1986)

Seibert, Ilse, Women in the Ancient Near East, trans. Marianne Herzfeld; ed., George A. Shepperson (Leipzig: Edition Leipzig, 1974)

Shalaby, Ahmad, History of Muslim Education (Beirut: Dar al-Kashshaf, 1954).

Sharabi, Hisahm , Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York: Oxford University Press, 1988)

Sivan, Emmanuel, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven: Yale University Press, 1985).

Smith, Margaret, Rabi'a the Mystic and Her Fellow-Saints in Islam (Cambridge: Cambridge University Press, 1928)

Smith, Margaret, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East (London: Sheldon Press, 1931)

Southern, R.W., Western Views of Islam in the Middle Ages (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

Spellberg, Denise A., "Nizam al- Mulk's Manipulation of Tradition: Aishah and the Role of Women in the Islamic Government," Muslim World 67, no. 2 (1988)

Steppat, Fritz, "National Education Projects in Egypt before the British Occupation," in Beginnings of Modernisation in the Middle East, ed., William R. Polk and Richard L. Chambers (Chicago: University of Chicago Press, 1968)

Stern, Gertrude, "The First Women Converts in Early Islam," Islamic Culture 13, no.3 (1939): 293.

Sullivan, "Women and Work in Egypt," in Women and Work in the Arab World, Earl L. Sullivan, Karima Korayem ed., (Cairo: American University 1981),

Sullivan, Earl L., Women in Egyptian Public Life (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1986),

Tabari, Azar,"The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis," Feminist Studies 12, no. 2 (1986)

Tabri Azar and Nahid Yeganeh, The Shadow of Islam, (London: Zed Press, 1982)

The Holy Quran, trans. A.Yusuf Ali (Jeddah: Dar al-Qiblah for Islamic Literature, 1982).

The Quran: The Revelation Vouchsafed to Muhammad the Seal of the Prophets (In Arabic and English), trans. Muhammad Zafrulla Khan (London: Curzon Press, 1971; rpt., 1985).

Thompson, Dorothy J., Memphis under the Ptolemies (Princeton: Princeton University Press, 1988)

Tignor, Robert L., Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton: Princeton University Press)

Tignor, Robert L., Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton: Princeton University Press, 1966)

Tignor, Robert, Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton: Princeton University Press, 1966)

Toledano, E.D., "Slave Dealers, Women, Pregnancy and Abortion: The story of a Circassian Slave Girl in Mid-Nineteenth Century Cairo, Slavery and Abortion 2, no.1 (1981)

Tritton, A.S., Materials on Muslim Education in the Middle Ages (London: Luzac, 1957)

Tucker, Judith, Women in Nineteenth Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

Tucker, Judith, "Egyptian Women in the Work Force: An Historical Survey," Middle East Research and Information Project, no. 50 (1976)

Tucker, Judith, Women in Nineteenth-Century Egypt (Cambridge: Cambridge University Press, 1985)

Tucker, Judith,"Decline of the Family Economy in Mid-Nineteenth Century Egypt," Arab Studies Quarterly 1, no. 3 (1979)

Tugay, Emine Foat, Three Centuries: Family Chronicles of Turkey and Egypt (London: Oxford University Press, 1963)

United Arab Republic, The National Charter of the United Arab Republic, 21 May 1962 (Cairo: UAR Information Department, 1962)

Vadet, Jean – Claude, "Une Personnalite feminine du Hijaz au ler/VIIe siècle: Sukayna petite=fille de Ali," Arabica 4 (1957)

van Sommer and Zwemer, eds., Daylight in the Harem (Edinburgh: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1911)

van Sommer, Annie, and Samuel M. Zwemer, eds., Our Moslem Sisters: A Cry of Need From Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It (New York: F.H.Revell, 1907)

Vatiokis, P.J., The History of Egypt from Muhammad Ali to Sadat (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969)

Vatiokis, P.J., The History of Egypt: From Muhammad Ali to Sadat (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969)

Vercoutter, Jean, "La Femme en Egypte ancienne," in Histoire mondiale de la femme, Pierre Grimal, ed., (Paris :Nouvelle Librairie de France, 1965)

Vial, Charles "Rifa'a Al-Tahtawi (1801-1873), precurseur du feminism Egypte," Maghreb Machrek 87 (January- March 1980)..

Voiqui, Suzanne, Aspects de la vie quotidienne en Egypte: A l'Epoque de Mehmet-Ali, Premiere moitie du XIX e siècle, d'apres les souvenirs d'une fille du people , en Egypte, 1834-36, de, ed., Rouchdi Fakkar (Paris: maisonneuve et Larose, 1975)

Walter, Wiebke, Women in Islam, trans. C.S.V. Salt (London: George Prior, 1981).

Waterbury, Hohn, Egypt: Burdens of the Past, Options for the Future (Bloomington: Indiana University press, 1978)

Watt, Montgomery, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953)

Whately, Mary Louisa, Child-Life in Egypt (Philadelphia: American Sunday School Union, [1866])

Williams, John Alden "A Return to the Veil in Egypt," Middle East Review 11, no. 3 (1979)

Woodsmall, Ruth F., The Study of the Role of Women: Their Activities and Organizations in Lebanon, Egypt, Iraq, Jordan and Syria, October 1954-August 1955, (New York: International Federation of Business and Professional Women, 1956)

Yarshater, Ehsan, "Mazdakism," in Cambridge History of Iran, 3, pt. 2, ed., Eshan Yarshater (Cambridge, Cambridge University Press 1983_

واژه نامه

الف

ب

پ

ت

ج

چ

ح

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

ف

ق

ک

گ

ی

یکتاپرستی ۶۹, ۲۶۷
یهود xvi, ۳۵, ۳۶, ۳۷, ۶۳, ۹۱, ۲۵۷, ۲۵۸
یهودیان ۲۱, ۳۶, ۵۶, ۸۶, ۱۱۲, ۱۱۵, ۱۲۵, ۱۲۶, ۱۳۲
آیین یهود ۲۶۷
یونان ۳, ۲۷, ۲۹, ۳۰, ۳۱, ۳۲, ۳۴, ۳۶, ۲۶۷



«هرکسی که به پیچ و خم تجربه‌های زنان علاقمند است باید این کتاب پرمحتوا و تامل‌برانگیز را بخواند.» – الیزابت فاکس، موسسه مطالعات زنان، دانشگاه اموری

Elizabeth Fox-Genovese; Institute for Women's Studies, Emory University

«مشارکتی مثال زدنی در بحث اسلام و جنسیت و همچنین بازبینی مبسوط تاریخ جنسیت در خاورمیانه. این کتابی است به‌غایت اصیل و برآمده از پژوهش که مبحثی مورد توجه را مسئولانه و روشنگرانه بررسی می‌کند.»
– جودیت تاکر، دانشگاه جورج تاون

Judith Tucker - Georgetown University

انتشارات دانشگاه ییل (Yale)

Women living under muslim laws
النساء في ظل قوانين المسلمين
Femmes sous lois musulmanes
زنان و قوانین در جوامع مسلمان

9 781907 024047